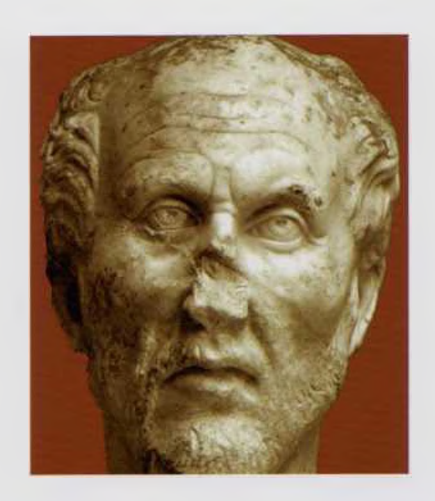


Plotino

Estudio introductorio
Ignacio Guiu

Vida de Plotino
por
Porfirio

Enéadas I-III



GREDOS

PLOTINO

VIDA DE PLOTINO

por

PORFIRIO

ENÉADAS

(I-III)

ESTUDIO INTRODUCTORIO

por

IGNACIO GUIU



EDITORIAL GREDOS

MADRID

ESTUDIO INTRODUCTORIO

por

IGNACIO GUIU

PLOTINO, FILÓSOFO DE LA TRASCENDENCIA

Plotino es, junto con Platón y Aristóteles, el mayor y más influyente filósofo de la Antigüedad. Su pensamiento abarca todo el ámbito de la metafísica, incluida una ética metafísicamente fundada en una síntesis de gran vigor especulativo, que culmina en una mística filosófica. Plotino presenta siempre su enseñanza como un comentario de la obra de Platón, aunque no se vincula únicamente a los diálogos de Platón, sino también en buena medida a las doctrinas «no escritas» de aquél y a la tradición de la Academia platónica. Por otra parte, es imposible que un pensador del siglo III ignore el aristotelismo, el estoicismo, el neopitagorismo y ciertas formas de gnosticismo. En este sentido, Plotino es mucho más que un simple comentador de Platón: ha sabido prolongar la filosofía platónica y recrearla, ofreciendo una original síntesis de toda la especulación griega anterior.

VIDA Y OBRA

Como fuente biográfica disponemos de un texto de extraordinaria calidad: *Vida de Plotino*, escrito por Porfirio, tras la muerte del filósofo, como introducción a la edición de los escritos del maestro. Plotino nació en el año 203 o 204 de la era cristiana, aunque Porfirio nada sabe de su familia, de su patria y de su raza: «Plotino, el filósofo contemporáneo nuestro, tenía el aspecto de quien se siente avergonzado de estar en el cuerpo. Como resultado de tal actitud, no soportaba hablar ni de su raza, ni de sus progenitores ni de su patria».[1] Estas palabras

[1] *Vida de Plotino*, de Porfirio 1, 1-4. Todas las citas se hacen según la *editio minor* de P. Henry y H.-R. Schwyzer.

abren de hecho la *Vida de Plotino*, como si Porfirio quisiera de algún modo justificar su desconocimiento de los aspectos más personales de la vida de su maestro. Pero son algo más: revelan una determinada actitud de Plotino hacia el cuerpo, una concepción dualista donde el cuerpo es un obstáculo para la unión definitiva del alma con Dios. En Plotino, antropología y mística van de la mano. Y a continuación, como para reafirmar este dualismo antropológico, Porfirio recoge la siguiente anécdota:

> Hasta tal punto tenía por indigno aguantar a un pintor o a un escultor que, pidiéndole Amelio permiso para que se le hiciera un retrato, le respondió: «¿Es que no basta con sobrellevar la imagen con que la naturaleza nos tiene envueltos, sino que pretendes que encima yo mismo acceda a legar una más duradera imagen de una imagen, como si fuera una obra digna de contemplación?». (*Vida*, 1, 4-9.)[2]

Según el testimonio de Eunapio de Sardes, Plotino nació en la ciudad egipcia de Licópolis, aunque es difícil creer que Eunapio pudiera tener acceso a una fuente de información desconocida por Porfirio. En todo caso, no parece que fuera egipcio de raza ni menos de cultura: una breve alusión a los jeroglíficos egipcios indica que desconocía la verdadera naturaleza de la escritura jeroglífica. Hay que suponer que perteneció a una familia acomodada, puesto que a los ocho años asistió a una escuela de gramática. Seguramente más tarde, en sus estudios de retórica, se fue interesando por las cuestiones filosóficas.

En el año 232, a la edad de veintiocho años, Plotino llegó a Alejandría para estudiar filosofía. Asistió a las clases de los maestros más prestigiosos, pero sólo encontró satisfacción al escuchar a Amonio, y a partir de aquel momento permaneció con él ininterrumpidamente durante once años. Pero ¿quién era este Amonio, apodado Sakkas? Se trata, sin duda, de una de las figuras más misteriosas de toda la historia de la filosofía antigua. Tuvo que haber sido una persona extraordinaria para haber ejercido tan gran influencia sobre Plotino, aunque nada sabemos del verdadero contenido de su enseñanza y

[2] Sorprende que sean éstos los primeros recuerdos que vienen a la memoria de Porfirio. P. García Castillo ve aquí el intento (fraudulento) por parte de Porfirio de dar una interpretación místico-religiosa de Plotino, presentando a su maestro como sacerdote supremo de una nueva filosofía, opuesta frontalmente al cristianismo (P. García Castillo, 1984, págs. 27-49). El cuerpo como imagen *(eidôlon)* es un tema platónico, presente en *Leyes*, XII, 959a-b.

resulta imposible determinar el alcance de la deuda de Plotino para con él, y asimismo saber qué es lo que en las *Enéadas* procede de Amonio y qué es original de Plotino. Sabemos que Amonio se atribuía haber conciliado a Platón con Aristóteles, y la fusión de elementos platónicos y aristotélicos es muy característica de la filosofía de Plotino. Pero también es característica de la filosofía de la época precedente, el platonismo medio del siglo II, y mientras no dispongamos de otros testimonios no podremos decir en qué consistió la originalidad de la conciliación lograda por Amonio.

La profunda formación filosófica recibida por Plotino en la escuela de Amonio culminó en un deseo de conocer las prácticas ascéticas de las filosofías persa e india. Con este fin, en el año 243 Plotino se unió a la expedición militar del emperador Gordiano III contra los persas, aunque no consiguió llegar a Oriente. En el 244 Gordiano III fue asesinado por las tropas de Filipo I en Mesopotamia y Plotino a duras penas logró escapar a Antioquía; y cuando Filipo el Árabe se proclamó emperador, Plotino se marchó a Roma, donde fundó su escuela a la edad de cuarenta años. Antes de llegar a Roma pasó por Alejandría, donde selló un pacto con Erenio y Orígenes, sus condiscípulos en la escuela de Amonio, por el que se comprometían a no poner por escrito las enseñanzas orales del maestro. El primero en transgredir el pacto fue Erenio, y luego lo hizo Orígenes. En cambio, Plotino perseveró largo tiempo —nueve años completos: del 244 al 253— sin escribir nada pero basando sus explicaciones en las clases de Amonio. En estos años de enseñanza oral Plotino «animaba a sus discípulos a investigar por sí mismos, por eso, según nos contaba Amelio, sus clases estaban llenas de desorden e insustancialidad».[3] Esas clases estaban abiertas a todo el que lo desease, y los asistentes a los cursos eran hombres distinguidos —Porfirio cita a varios médicos, retóricos y senadores—, así como algunas mujeres selectas, aparte de muchachos y muchachas de cuya tutoría se ocupaba Plotino; también consta la amistad del emperador Galieno y su mujer Salonina. Plotino buscaba el contacto personal porque lo que le interesaba era la dirección de conciencias, y ante todo procuraba que sus discípulos adoptaran una vida más plena, es decir, más despegada de intereses materiales. Porfirio nos habla de que un tal Serapión de Alejandría, a pesar de seguir las conversaciones filosóficas, no logró renunciar a su debilidad por el dinero y el préstamo.

3 *Vida*, *op. cit.*, 3, 35-38.

Amelio llegó a la escuela de Plotino en el año 246, y con él estuvo hasta el final de las actividades académicas, en las que destacó por su trabajo de recopilador y comentador. Copió casi todos los escritos del neopitagórico Numenio y compuso unos cien escolios tomados de las clases de Plotino. Escribió, además, algunos textos contra los gnósticos y un libro titulado *Sobre la diferencia doctrinal entre Plotino y Numenio*, para defender a su maestro de la acusación de plagio de las doctrinas de Numenio.[4] Amelio fue el protagonista del siguiente hecho relatado por Porfirio: habiéndose aficionado Amelio a los sacrificios a los dioses, quiso una vez tomar consigo de acompañante a Plotino. Éste le dijo: «Ellos son los que deben venir a mí, no yo a ellos». Y añade Porfirio: «Qué quiso decir con estas palabras tan altaneras, ni hemos podido comprenderlo por nosotros mismos ni nos atrevimos a preguntárselo a él».[5]

A partir del 253, a la edad de cincuenta años, Plotino comenzó a escribir tratados en los que recogía los comentarios de clase. Estos tratados traducen fielmente el carácter dialogado, nunca de exposición seguida, de su docencia. En el período comprendido entre los años 253 y 263 compuso los primeros veintiún tratados cuyo orden cronológico, así como el de los demás, conocemos por el testimonio de Porfirio, que en el año 263, llegó a la escuela de Plotino, a la edad de treinta años, y que permaneció allí cinco años. Durante este período Plotino escribió veinticuatro tratados y encargó a Porfirio la corrección y la ordenación de sus escritos. Por esa época Plotino pensó fundar en Campania una ciudad de filósofos, y aprovechándose de la amistad que le unía al emperador Galieno y a su mujer Salonina, les pidió que fundaran una ciudad regida por las leyes de Platón, «Platonópolis», comprometiéndose él mismo a retirarse allí con sus compañeros. Pero el proyecto no se realizó.

---

[4] *Ibid.*, 17, 1-6. Numenio de Apamea, filósofo sirio del siglo II, concibe la realidad inteligible en un sentido jerárquico-hipostático de carácter triádico. Era ésta una tendencia del platonismo medio, que él lleva hasta el máximo nivel de claridad, antes de Plotino. El Bien en sí, del que habla Platón en la *República*, es el Primer Dios. El Demiurgo, del que habla Platón en el *Timeo*, es su imitador, es bueno no por sí mismo, sino por participación del Bien. Es el Segundo Dios, Artífice y Creador del mundo. El Tercer Dios es el mundo mismo. El Primer Dios está más allá de toda esencia, pero no de la inteligencia. Él es la suprema Inteligencia. Plotino, en cambio, no estará conforme con la identificación del Bien con la Inteligencia. Ésta es una diferencia fundamental entre ambos sistemas. Sobre Numenio, *cf.* F. García Bazán, «Introducción general», en *Numenio de Apamea. Oráculos caldeos: fragmentos y testimonios*, Madrid, Gredos, 1991, págs. 197-229; J. Montserrat i Torrents, 1987, cap. III: «Numenio de Apamea».

[5] *Ibid.*, 10, 36-38.

En el año 268 Porfirio, aquejado de una fuerte depresión que le llevó a pensar incluso en el suicidio, abandonó Roma y se fue a Sicilia por consejo de Plotino. Amelio partió un año después, en el 269, hacia Apamea de Siria. Con la marcha de Porfirio y de Amelio la escuela quedó prácticamente disuelta, pues otros discípulos destacados, como Zeto, Zótico y Paulino, ya habían muerto. Durante la estancia de Porfirio en Sicilia, Plotino escribió y le remitió primero cinco tratados y, más tarde, otros cuatro que, con los anteriores, suman cincuenta y cuatro. Tras citar los títulos de esta última serie de nueve tratados, Porfirio hace una valoración global de la obra de Plotino:

> Mas, según que fueron escritos unos en edad temprana, otros en pleno apogeo y otros bajo los efectos de su enfermedad corporal, así es también el grado de fuerza que poseen los tratados. Porque los veintiún primeros son producto de una facultad más ligera y que no tiene todavía reciedumbre suficiente para dar vigorosidad, mientras que los pertenecientes a la producción intermedia delatan el pleno apogeo de sus facultades; y así, estos veinticuatro, salvo los breves, son acabadísimos. Los nueve últimos, en cambio, están escritos cuando sus facultades estaban ya disminuidas, y más los cuatro últimos que los cinco anteriores. (*Vida*, 6, 27-37.)[6]

Afectado por una especie de lepra, Plotino abandonó Roma y se retiró a la Campania, donde se alojó en la finca de Zeto, un compañero suyo ya fallecido. Casi ciego, con la garganta irritada y ulceraciones en los pies y en las manos, ya no estaba en condiciones de escribir ni de dictar. Murió el 270, a la edad de sesenta y seis años, atendido por uno de sus discípulos, Eustoquio, que era médico. A él van dirigidas sus últimas palabras en las que le recomienda que se esfuerce por elevar lo que de divino hay en nosotros hacia lo que hay de divino en el universo.[7] Son

[6] Como señala P. García Castillo, «la arbitrariedad en el juicio de Porfirio queda patente ya al distinguir tres períodos en la actividad literaria del maestro —juventud, madurez y vejez— que no guardan correspondencia con el ciclo biológico de Plotino, que comenzó a escribir a los cincuenta años de edad. Pero justamente la proyección de la importancia de su presencia en la escuela de Roma le lleva a considerar que los tratados escritos por el maestro antes de su llegada y los que escribió tras su marcha a Sicilia son muy inferiores a los que escribió mientras él estaba con Plotino. Una valoración desmedida e injustificada de su personalidad que le lleva a distorsionar el carácter de los escritos plotinianos» (P. García Castillo, *Plotino*, Madrid, Ediciones del Orto, 2001, pág. 32). Este librito es una muy buena introducción a la filosofía de Plotino.

[7] *Vida*, *op. cit.*, 2, 25-27.

su testamento espiritual y, sin duda, una síntesis de su propia filosofía: una filosofía hecha vida. En efecto, mientras Porfirio estuvo con Plotino, cuatro veces alcanzó éste la unión con el Dios primero y trascendente en sus pensamientos y «siguiendo las etapas trazadas por Platón en el *Banquete*, aparecióse le aquel Dios que carece de figura y de forma y está asentado sobre la Inteligencia y sobre todo lo inteligible».[8] Porfirio se refiere al célebre pasaje del discurso de Diótima (*Banquete*, 210a-211b) donde se describe la ascensión a través de la belleza en sus distintos grados —de la belleza del cuerpo a la del alma, y de la del alma a la de la ciencia y el conocimiento— hasta llegar a la contemplación de la Belleza en sí. Porfirio reconoce que a los sesenta y ocho años sólo se había allegado a ese Dios y se había unido a él una sola vez.

Hasta aquí los hechos más destacados de la vida de Plotino. Pero Porfirio no se limitó a consignar nombres, hechos o fechas, sino que además nos ofreció una semblanza del Plotino pensador y maestro, así como un vivo cuadro de la intensa vida intelectual que se desarrollaba en su escuela:

> En clase tenía facilidad para expresarse y era inteligentísimo para excogitar e intuir la idea precisa [...]. Al hablar, la inteligencia se le transparentaba hasta en el rostro alumbrándolo con su luz; él ya poseía un encanto que embelesaba la vista, pero entonces más que nunca se hermoseaba visiblemente; bañábale un sudor tenue, irradiaba apacibilidad y, a las preguntas, respondía con muestras tanto de bondad como de energía. (*Vida*, 13, 1-10.)

A continuación, Porfirio narra un hecho que pone de relieve la importancia que daba Plotino al método de la discusión mediante preguntas y respuestas. Tres días estuvo Porfirio interrogando a Plotino sobre el modo de la unión del alma con el cuerpo, y esta forma de proceder disgustó a un tal Taumasio, no inscrito en la escuela, que quería consignar por escrito los argumentos oyendo hablar al propio Plotino sin tener que aguantar a Porfirio. Plotino le contestó entonces: «Pero si, cuando Porfirio pregunta, no le resolvemos las dificultades, mal podremos decir una sola palabra como para tomar apuntes».[9]

Lo que más asombraba a sus discípulos era el proceso de composición de sus escritos. Dotado de una gran capacidad de concentra-

[8] *Ibid.*, 23, 9-12.
[9] *Ibid.*, 13, 15-17.

ción, primero elaboraba mentalmente todo el tratado y luego procedía a redactarlo con tanta coherencia como si estuviera copiando de un libro. Ni siquiera las interrupciones de la conversación le impedían luego conectar con la idea siguiente sin necesidad de repasar la anterior, lo que da ejemplo de su continua concentración mental, que por otra parte —y esto es importante— no le alejaba del trato y de la conversación con los demás.

El siguiente testimonio desmiente la exclusividad de Platón como fuente de Plotino:

> Escribiendo era denso y bullente de ideas, conciso y más abundante en pensamientos que en palabras, expresándose casi siempre exaltada y pasionalmente, más al estilo de quien vibra sintonizando con lo que dice que de quien transmite. En sus escritos están latentemente entreveradas las doctrinas estoicas y las peripatéticas, y también está condensada la *Metafísica* de Aristóteles. (*Vida*, 14, 1-7.)

Plotino utilizó los textos aristotélicos sobre el Motor inmóvil y sobre la identidad de la inteligencia y los inteligibles para configurar su concepción de la Inteligencia *(nous)*, segunda Hipóstasis, en la que incluyó también el mundo inteligible de las Formas de Platón. Tan extraña era esta tesis aristotélica de la identidad entre inteligencia e inteligible en un contexto de tradición platónica que Porfirio, cuando la oyó por primera vez, presentó una impugnación por escrito tratando de demostrar que el inteligible está fuera de la Inteligencia. Al final y a duras penas, Porfirio acabó comprendiendo la doctrina de Plotino.

Sobre el método empleado por Plotino en sus clases, escribió Porfirio:

> En clase leíansele los *Comentarios* o de Severo, o de Cronio, o de Numenio, o de Gayo o de Ático, y, de entre los peripatéticos, los de Aspasio, Alejandro, Adrasto y de los que cayeran en sus manos. Pero no tomaba nada de ellos sin más ni más, sino que era original e independiente en sus elucubraciones, aportando además en sus disquisiciones el espíritu de Amonio. Penetrábase rápidamente del problema, expresaba en pocas palabras una intuición, una elucubración profunda, y se levantaba. (*Vida*, 14, 10-18.)

Se adivina el método docente seguido en la escuela de Plotino. Primero la lectura y el comentario de textos pertenecientes a las grandes

tradiciones filosóficas (Severo, Gayo y Ático son platónicos; Numenio y Cronio, pitagóricos; Alejandro es Alejandro de Afrodisias, el comentador de Aristóteles). Luego, la discusión abierta a todos los asistentes. Por último, la respuesta sucinta del maestro a las dudas y cuestiones suscitadas en la discusión. Este desarrollo de las clases quedó plasmado en la estructura de los tratados plotinianos.

Porfirio concluye la semblanza de su maestro con el testimonio apologético de Longino, el más renombrado crítico filosófico de la época. Longino había sido el maestro de Porfirio en Atenas, antes de que éste se estableciera en Roma junto a Plotino. De él recibió su sólida formación filológica a la vez que su iniciación en un platonismo de la más estricta ortodoxia.[10] Porfirio cita primero por extenso un fragmento de una carta de Longino dirigida a él. Es significativo el siguiente pasaje:

> [...] la mayoría de sus teorías no me resultan aceptables del todo; pero el estilo de nuestro autor, la densidad de sus pensamientos y el carácter filosófico de sus investigaciones, todo ello lo admiro sobremanera y me gusta y me atrevería a decir que los profesionales de la investigación debieran clasificar sus escritos entre los más celebrados. (*Vida*, 19, 36-41.)

Luego cita entero el prólogo del libro de Longino titulado *De Longino contra Plotino y Gentiliano Amelio sobre el fin.* Longino sitúa a Plotino entre los que dieron muestras de su seriedad de escritores por la cuantía de problemas abordados y por el empleo además de un método original de especulación filosófica; en concreto, Plotino «se dio a explicar los principios pitagóricos y platónicos [...] con mayor claridad que sus predecesores», y cita a Numenio, Cronio, Moderato, todos ellos pitagóricos, y a Trasilo, platónico.[11]

Los últimos capítulos de la *Vida de Plotino* se refieren a la edición de las *Enéadas*.

> He aquí, pues, nuestra biografía de Plotino. Pero, puesto que él mismo nos encargó que hiciéramos la ordenación y la corrección de sus escritos,

---

[10] Conocemos el juicio que Plotino tenía de Longino: «Después de leérsele el *Sobre los principios* y el *Amante de la antigüedad* de Longino, comentó: "Filólogo sí que es Longino; pero filósofo, de ninguna manera"». (*Ibid.*, 14, 19-20.)

[11] *Ibid.*, 20, 68-76.

> y puesto que yo le di a aquél, mientras vivía, mi palabra de cumplir ese encargo y se lo prometí también a mis otros compañeros, por eso, ante todo, no estimé justo dejar los tratados amontonadamente editados en orden cronológico, sino que seguí el ejemplo de Apolodoro el ateniense y el de Andrónico el peripatético: el primero agrupó las obras del comediógrafo Epicarmo repartiéndolas en diez tomos, y el segundo distribuyó por disciplinas las de Aristóteles y Teofrasto, agrupando en una misma disciplina los temas apropiados. (*Vida*, 24, 1-11.)

Porfirio hará lo mismo, agrupando la obra de Plotino en seis *Enéadas*, así llamadas por formar conjuntos de nueve tratados cada uno, y asignando a cada *Enéada* una temática determinada. La primera abarca temas de carácter más bien ético, la segunda agrupa los temas físicos y la tercera contiene todavía los tratados relativos al cosmos; estas tres *Enéadas* las dispone en un solo volumen. La cuarta reúne los tratados relativos al alma, y la quinta, los relativos a la Inteligencia; estas dos *Enéadas* las engloba en un solo volumen, dejando la *Enéada* sexta, con los tratados relativos a los géneros del ser y al Uno, para otro volumen. Dice que no le parece justo presentar los tratados en orden cronológico. Es posible que su edición temática tenga el propósito de guiar la lectura de los escritos en un orden ascendente, partiendo de sí mismo y del mundo sensible para remontarse, mediante una ascensión gradual, al principio inmediato del mundo que es el alma, luego al principio de esta alma que es la Inteligencia y, finalmente, al principio universal de todas las cosas que es lo Uno o el Bien, facilitando de este modo que el alma del lector, recorriendo la misma senda por la que anduvo Plotino, o quizás el mismo Porfirio, logre la unión con el Dios supremo y trascendente.

Pero ¿qué son las *Enéadas*? ¿Cómo se estructuran? Estas preguntas son importantes, porque es imposible interpretar correctamente el pensamiento de un filósofo sin tener en cuenta la forma literaria de sus obras. La forma literaria revela las intenciones del autor, que difieren bastante según escriba un curso, una exposición dogmática, un ensayo, una obra de circunstancia, una carta o un escrito polémico. Pues bien, ¿qué son las *Enéadas*? «No son más que la redacción de las discusiones de la escuela», dice Émile Bréhier.[12] Esto explica que la doctrina de Plotino no esté expuesta parte por parte en una serie de tratados, sino que su autor la haya desarrollado casi íntegramente en

[12] E. Bréhier, 1953, pág. 37.

cada uno de los tratados desde el punto de vista particular del tema sometido a examen. Puede decirse que todo está en todos y en cada uno de los tratados. Arthur Hilary Armstrong lo ha expresado muy bien: «Es imposible leer inteligentemente cualquier tratado en las *Enéadas* sin tener al menos una cierta comprensión elemental del sistema de Plotino como un todo, porque ellos son, como ya se ha dicho, una presentación asistemática de una filosofía sistemática».[13]

Reducido a su más simple esquema, un tratado de Plotino, por lo general, puede dividirse así: la aporía, en que se plantea la cuestión que hay que resolver; la demostración que se efectúa mediante la dialéctica; la persuasión que se esfuerza en convencer; y finalmente, para concluir, una especie de elevación o de himno que proclama la dicha de haber accedido al mundo inteligible. La parte fundamental, la demostración dialéctica, se desarrolla en una serie de preguntas y respuestas que se suceden rápidamente y reflejan el método docente de Plotino basado en la discusión abierta, con frecuencia desordenada. Pero él sabe que la sola demostración intelectual no basta: es necesario unir la convicción a la fuerza coactiva de las demostraciones. Por último, el desarrollo de las exposiciones concluye con alguna elevación o himno en el que se describe el estado apacible del alma que por fin ha llegado a la verdad.

Plotino empezó a escribir a la edad de cincuenta años. Desde que a los veintiocho entrara en la escuela de Amonio, habían pasado muchos años; años de lenta y penosa maduración de un sistema propio, de lectura y reinterpretación de la filosofía de los antiguos. Cuando por fin se decidió a escribir, Plotino estaba ya en posesión de un sistema propio y acabado. En la próxima sección se presenta en líneas generales ese sistema, a la vez que se indican las fuentes que lo inspiran.

EL PENSAMIENTO DE PLOTINO

Carácter general

El plotinismo es el último gran esfuerzo de la filosofía griega por ofrecer una comprensión racional de toda la realidad. En él se funden en un vasto sistema todos los elementos procedentes de la especula-

[13] A. H. Armstrong, «Preface», en *Plotinus*, I, 1966-1989, pág. XV.

ción anterior, especialmente el platonismo, el aristotelismo y el estoicismo; pero no es un mero sincretismo, sino una síntesis vigorosa, con carácter propio. Plotino presenta la realidad jerarquizada, donde todo procede y depende del Uno-Bien, y todo tiende y retorna a Él: procesión *(proodos)* y retorno *(epistrophê)* acompasan el drama cósmico del universo. Y es aquí, en la fuerza con que se subraya por una parte la absoluta trascendencia del Uno-Bien, y por otra, la íntima dependencia respecto de Él de todos los seres inferiores de la jerarquía, donde hay que buscar ese carácter propio, más allá de cualquier influencia. El Uno-Bien es como el «centro» del círculo de lo real, aquello de lo que están suspendidas todas las cosas, mientras que él no lo está de ninguna. «El Bien mismo debe, pues, permanecer fijo, mientras que las cosas todas deben volverse a él como el círculo al centro del que parten los radios.»[14]

Plotino presenta también una bella imagen musical según la cual las almas forman un coro circular en torno al Uno que dirige su canto y su danza mientras dirigen a él su mirada, pero se pierden y desentonan cuando apartan de él su atención. El pasaje muestra además el carácter religioso del plotinismo:

> Y no es aquél [el Uno] quien tiene deseo de nosotros como para estar alrededor de nosotros, sino nosotros de él. De modo que somos nosotros quienes estamos alrededor de él. Y siempre estamos alrededor de él, pero no siempre miramos hacia él, sino que del mismo modo que un coro que desentona aun estando alrededor del corifeo, bien puede ser que sea porque está al espectáculo, mientras que si se vuelve, canta hermosamente y está realmente alrededor del corifeo, así también nosotros siempre estamos alrededor de aquél (y cuando no, nos sobrevendrá la disolución total y dejaremos de existir), mas no siempre miramos hacia él. Pero cuando miramos hacia él es cuando alcanzamos «la meta y el descanso» y dejamos de desentonar mientras danzamos en su derredor una danza inspirada. (*Enéada* VI, 9 [9], 8, 35-45.)[15]

El Uno-Bien es principio y meta de toda alma: de Él parte y a Él aspira. Pero no sólo de toda alma. «[...] ninguna cosa vino a existir entre los seres ni, venida a la existencia, se daría por satisfecha sin

[14] *Enéada* I, 7 (54), I, 23-24.

[15] La expresión «la meta y el descanso» corresponde a Platón, *República*, VII, 532e3.

aspirar al Uno.»[16] De este modo, la génesis de lo real se lleva a cabo mediante dos movimientos, lógicamente distintos pero realmente inseparables: uno, de procesión o derivación de lo posterior a partir de lo anterior y primero; otro, de retorno, por el que lo posterior derivado, vuelto en contemplación hacia su principio, adquiere su plena actualización ontológica. Pero Plotino no sólo se pregunta por la génesis de lo real a partir del Primero, sino también por el porqué del Primero mismo, es decir, no se contenta con presentar el Uno-Bien como centro del círculo de lo real, sino que la metafísica plotiniana alcanza un horizonte nuevo y más radical al plantearse la misma autoproducción del Primero como fundamento de la generación necesaria de todos los seres.

El plotinismo es esencialmente una teología. Nunca la filosofía griega ha planteado de una manera tan clara y explícita la cuestión de la naturaleza de Dios, de su relación con el mundo y de la vía que permite al hombre alcanzar la divinidad. En Platón y en Aristóteles Dios era sólo una de las causas del universo, pero no el centro de todas las cosas ni el principio y fin de todas ellas. El Uno, en cambio, es el principio supremo, la fuente primordial de la cual se deriva toda la pluralidad de los seres, primero el mundo inteligible y luego el mundo sensible, por una procesión necesaria y eterna. Plotino se enfrenta aquí con un problema que recorre toda la filosofía clásica, el de la relación entre lo uno y lo múltiple. El mundo sensible encuentra su explicación en el mundo inteligible. El mundo inteligible, a su vez, se explica por el Uno. Ahora bien, ¿por qué han de existir los grados inferiores de la realidad? Si lo Uno no depende de lo múltiple, ¿por qué lo múltiple, y no más bien el Uno? El alma acepta la ineludibilidad de que todo procede del Uno:

> [...] pero echa de menos la solución a este problema tan reiterado por cierto aun entre los sabios de antaño: ¿cómo de un uno que es tal cual decimos que es «el Uno» tomó existencia cosa alguna, ya sea una multiplicidad, o una Díada o un Número? ¿Y cómo, por el contrario, aquél no se quedó en sí mismo, sino que emanó de él esta multiplicidad tan copiosa que aparece a la vista entre los seres, pero que estimamos que hay que reducirla a aquél? (*Enéada* v, 1 [10], 6, 3-8.)

[16] *Enéada* vi, 2 (43), 11, 27-29.

Volveremos sobre este texto del tratado v, 1, *Sobre las tres Hipóstasis principales*, en el apartado dedicado a la procesión.

Pero junto al problema del porqué de la realidad múltiple, cuya respuesta pasa por lo que podríamos denominar «procesión contemplativa» a partir del Uno,[17] Plotino encara el otro gran problema de la filosofía, el del destino individual del hombre y el de su unión efectiva con Dios. Hay que tener siempre presente ese doble carácter, teórico y religioso, de la filosofía de Plotino. Ella aspira simultáneamente a ofrecer una descripción completa de la estructura metafísica de la realidad y a ser una guía de la vida espiritual, sin que sea posible una rigurosa separación de ambos aspectos. Descubrir el principio supremo de las cosas es, al mismo tiempo, el final del viaje. Puede decirse entonces que la contemplación de lo real no es para Plotino una cuestión meramente intelectual. No nace, como en Aristóteles, de un alma que, consciente de su propia ignorancia, desea salir de ella por amor desinteresado al saber. Es más bien una cuestión religiosa que nace de un alma expatriada, nostálgica de su origen. La metafísica es esencialmente religiosa, un camino a su vez de redención del alma alienada de su Principio que busca con anhelo la unión con Él.

La vida del hombre debe ser entonces una «purificación». El alma, que ha descendido al mundo de los cuerpos desde el mundo eterno situado por encima de los sentidos, debe concentrarse aquí con toda su fuerza en lo espiritual y superar lo sensible, para encontrar el camino hacia arriba. El fin más elevado de la vida humana es llegar a ser totalmente espíritu:

> Muchas veces, despertándome del cuerpo y volviendo a mí mismo, saliéndome de las otras cosas y entrando en mí mismo, veo una Belleza extraordinariamente maravillosa. Convencido entonces más que nunca de que pertenezco a la porción superior de los seres, actualizo la forma de vida más eximia y, unimismado con la divinidad y establecido en ella, ejercito aquella forma de actividad y me sitúo por encima de todo el resto de lo inteligible. (*Enéada* IV, 8 [6], 1, 1-7.)

[17] Tomo la expresión «procesión contemplativa» de G. Reale, quien afirma: «En conclusión: el sustantivo más adecuado para indicar la derivación de las cosas desde el Uno es el de "procesión". Y el adjetivo que mejor lo cualifica es el derivado del sustantivo "contemplación": por tanto, se ha de hablar de *procesión contemplativa*, o, si se prefiere, de *procesión contemplante*» (G. Reale, 2000, pág. 187).

La contemplación intelectual pasa a ser redención o «éxtasis»; el hombre sale de su propio yo, se transforma en otro y ya no es él mismo. La filosofía se ha convertido en mística.

Hay dos rasgos que, a mi juicio, acaban de configurar la filosofía de Plotino. Uno es la vuelta a la vieja idea, muy propia del espíritu helénico, del «cosmos» como algo orgánicamente estructurado, como un cuerpo universal dotado de un Alma universal; y esto en un período que dividía de manera dualista al universo en lo físico y lo espiritual, lo bueno y lo malo. Para ello se sirve de la noción estoica de «simpatía»:

> Es, pues, preciso dejar bien sentado ante todo que este universo es «un animal unitario que abarca todos los animales que hay dentro de él» y posee una sola Alma que se extiende a todas las partes de él en la medida en que cada ser es una parte de él [...]. Todo este ser unitario está, pues, en simpatía consigo mismo y lo está al modo de un animal unitario. Así que lo lejano está cerca como lo están, en un animal particular, una uña, un cuerno, un dedo y alguna otra de las partes que no son contiguas; pero aunque la parte intermedia se interponga y no sufra afección alguna, la parte no próxima recibe la afección. (*Eneada* IV, 4 [28], 32, 4-17.)[18]

De este cosmos puede decirse que todo se entreteje y se dispone en vistas al bien. Es bueno, y es bueno su Hacedor, subrayará con fuerza Plotino frente al gnosticismo.

El otro rasgo importante es el culto entusiasta de la «belleza». Es cierto que Plotino no elaboró un sistema estético en el sentido contemporáneo del término, pero su teoría contiene una estética que se confunde con su metafísica. Bella es la materia dominada por la forma, y bello es el cosmos:

> ¿Habrá, en cambio, alguien tan perezoso de mente y tan reacio a toda inferencia que, al contemplar el panorama de bellezas que hay en el mundo sensible, al ver un conjunto tan bien proporcionado y este grandioso y perfecto ordenamiento y la forma que se trasluce en los astros aun estando tan distantes, no infiera de aquí, sobrecogido de respeto sacro, de la calidad de los efectos la calidad de las causas? Entonces es que ni se percató de las cosas de acá ni vio las de allá. (*Enéada* II, 9 [33], 16, 50-56.)

---

[18] La cita, no del todo textual, corresponde a Platón, *Timeo*, 30d-31a.

Quien haya sido inspirado por Eros llega a ver, en un ascenso escalonado, la Belleza puramente espiritual, el manantial originario de la creación y de todo lo que es. Pero, «hágase, pues, primero todo deiforme y todo bello quien se disponga a contemplar a Dios y a la Belleza».[19] Resuena aquí el canto de cisne del helenismo a la belleza eterna.

Como conclusión de este primer apartado de carácter general, podemos afirmar que el problema fundamental de la filosofía de Plotino es doble: filosófico, relativo a la estructura metafísica de la realidad, y religioso, relativo al destino del alma. Esta doble problemática guiará en adelante el orden de nuestra introducción.

El Uno-Bien

Plotino presenta la realidad jerarquizada. En la cumbre, por encima y fuera de todos los seres, está el Uno, que es el principio del cual proceden y dependen todas las cosas. Es la primera Hipóstasis. Tras el Uno comienza el mundo inteligible, en el cual se halla la Inteligencia, segunda Hipóstasis, procedente del Uno, y que encierra en sí todo el mundo de las Formas inteligibles. De la Inteligencia procede la tercera Hipóstasis, el Alma del mundo, de la cual se derivan todas las demás almas, y que es el puente entre el mundo inteligible y el sensible. Por último, en una región inferior y separada existe el mundo sensible, material, en el que se suceden en orden descendente todos los seres compuestos de materia y forma hasta llegar a la materia, que es el grado ínfimo de ser. Seguiré en mi exposición este orden descendente de procesión a partir del Uno-Bien.

Los platónicos medios habían admitido un Primer Principio trascendente y remoto, pero a tenor del modo en que se refirieron a él, es evidente que lo entendían como una Inteligencia, y la concepción que de él tenían se vio muy influida por la descripción que Aristóteles hace de Dios. En el libro XII de la *Metafísica* (caps. 6-9) se describe a Dios como la Sustancia primera, eterna e inmóvil, puro Agente sin mezcla de potencialidad operativa, y puro Acto sin mezcla de potencialidad de ser, sin más actividad que la de entenderse a sí mismo, siendo su entender,

[19] *Enéada* I, 6 (1), 9, 32-34. Recientemente ha salido a la luz el volumen, Plotino, *Sobre la belleza*, Barcelona, El Barquero, 2007. Se trata de una bella y cuidada edición que recoge los dos tratados de Plotino sobre la belleza, I, 6 (1) y V, 8 (31), con prólogo de A. López.

«entender de entender». Plotino, por su parte, coloca el Uno o Bien más allá de la Inteligencia y más allá del Ser y de la Sustancia. Es el origen de la Inteligencia y del mundo de las Formas, que es su contenido; mas el Uno mismo no es ni Inteligencia ni Forma.

¿Cómo argumenta Plotino la existencia del Uno? ¿Es una mera hipótesis hecha Hipóstasis, o es una realidad demostrable? Para Plotino, la existencia del Uno es, sin duda, un hecho demostrable. Existe la multiplicidad, luego existe el Uno:

> Ya hemos dicho que la reducción debe finalizar en un uno y en un uno que sea realmente uno, y no como las demás cosas, que siendo múltiples, son unas por participación en el Uno; y que hay que tomar lo que no es uno por participación [sino por esencia], y no lo que no es más uno que múltiple; y que el universo inteligible y la Inteligencia son, sí, más unos que las demás cosas, y nada más cercano al Uno que éstos, pero no son, sin embargo, el Uno puramente uno. Pero que sea el Uno pura y sustantivamente uno, y no uno en virtud de otro es lo que ahora anhelamos considerar, si es posible de algún modo. (*Enéada* v, 5 [32], 4, 1-8.)[20]

El argumento de Plotino para demostrar la existencia de un Primer Principio consiste en tomar la pluralidad o la multiplicidad existente como punto de partida y en resolverla en la unidad: las cosas múltiples son porque son unas; ahora bien, las cosas son unas en mayor o menor grado; pero donde hay un más y un menos, tiene que haber un máximo; en nuestro caso, un Uno en grado máximo, un Uno pura y esencialmente uno, Causa de la unidad participada según la proximidad o lejanía de las cosas respecto de Él.[21] Esta vía de causalidad le permite a Plotino decir del Uno que es Principio de todas las cosas, Causa de todas las cosas, Potencia activa de todas las cosas. Plotino da así respuesta a uno de los problemas fundamentales de la filosofía: ¿por qué existe lo múltiple?

Distintas tradiciones filosóficas condujeron a Plotino a subrayar la idea de la trascendencia absoluta del Primer Principio. Una es la vía

---

[20] *Cf.* también *Enéada* v, 3 (49), 15, 11-18.

[21] L. P. Gerson, en cambio, destaca el argumento que parte de la *composición* real en los seres de esencia y existencia, que exige como causa última un Primero absolutamente simple cuya esencia es existir (L. P. Gerson, 1994, págs. 3-14). Sobre la distinción y la composición real de esencia y existencia en Plotino, *cf.* K. Corrigan, «Essence and existence in the *Enneads*», en *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, págs. 105-129.

pitagórica, y otra, la platónica, y Plotino las funde en su concepción del Uno-Bien. Si nosotros las separamos ahora es sólo por comodidad expositiva. El Uno es la unidad absoluta, de la que procede todo número o pluralidad, es decir, toda la realidad considerada desde un punto de vista pitagórico. Si consideramos al Uno de ese modo, es evidente que nada se predica de él, no podemos decir: «el Uno es...» sin introducir por lo menos una dualidad entre sujeto y predicado, y no es posible que exista dualidad en la unidad primordial, en la Unidad absoluta.[22] Muy estrechamente relacionada con esta vía de acceso pitagórica se halla la interpretación que platónicos y pitagóricos a partir del siglo I a.C. hacen del *Parménides* de Platón y, en concreto, de la primera hipótesis acerca del Uno. Según esta interpretación, la primera hipótesis es una descripción de una Unidad trascendente como Primer Principio de todas las cosas, que sólo puede ser descrito mediante negaciones, ante el temor de comprometer su unidad. Lo que en Platón era una hipótesis acaba transformándose en una Hipóstasis.[23]

Avanzando por el camino de la negación y tomando como hipótesis «si el Uno es», Platón (en boca de Parménides) había extraído las consecuencias que se siguen para el Uno con respecto a sí mismo: el Uno no es un todo ni tiene partes; sin comienzo ni fin, es ilimitado; carece de figura; no está en ninguna parte; no se mueve ni está quieto; no es diferente ni lo mismo, no es semejante ni desemejante, ni respecto de sí mismo ni respecto de otro; no tiene parte en el tiempo ni, por lo mismo, en el ser. Plotino heredará este lenguaje de negación, y tomando por guía de la contemplación del Uno no los sentidos ni la imaginación, sino la inteligencia, afirmará de él:

> [tampoco] es inteligencia, sino anterior a ella; porque la inteligencia es alguno de los seres, mientras aquél no es alguno, sino anterior a cada uno. Tampoco es ser, porque el ser tiene una a modo de configuración, mientras que aquél carece de configuración, aun de la inteligible. Porque la Naturaleza del Uno, siendo como es progenitora de todas las cosas, no es ninguna de ellas. No tiene, pues, ni quididad, ni cualidad, ni cantidad, ni inteligencia ni alma. Tampoco está en movimiento, ni tampoco en reposo, no en un lugar, no en el tiempo, sino que es «autosubsistente y unifor-

[22] *Enéada* V, 3 (49), 13, 1-5; *Enéada* V, 5 (32), 6, 28-30.

[23] Sobre la interpretación plotiniana de la primera hipótesis del *Parménides*, *cf.* J.-M. Charrue, 1987, págs. 59-84.

me», mejor dicho, informe, anterior a toda forma, anterior al movimiento, anterior al reposo. Porque todas estas cosas son anejas al ser, al que hacen múltiple. (*Enéada* VI, 9 [9], 3, 36-45.)[24]

El Uno no tiene inteligencia. La razón es clara: el conocimiento es una cierta unidad; el Uno «es» simplemente unidad. La estricta concepción plotiniana de Dios como Uno le lleva a esta expresión aparentemente despersonalizada. Pero en un lenguaje que Plotino mismo califica como «no correcto» *(ouk orthôs)*, es decir, sin el rigor que corresponde al método de la teología negativa, pero sensible a las modulaciones que impone la analogía, describe al Uno como personal:

El Inteligible [en referencia al Uno], permaneciendo en sí mismo y no siendo deficiente como lo es el vidente y el inteligente —llamo deficiente en comparación con aquél—, no es como inconsciente, sino que todo lo de él está en él y con él, y es plenamente discernidor de sí mismo. Hay vida en él y todo está en él. Y, sin embargo, su intuición de sí mismo es él mismo en virtud de una como consciencia de sí mismo, puesto que consiste en una quietud eterna y en una intelección distinta de la intelección que corresponde a la Inteligencia. (*Enéada* V, 4 [7], 2, 13-20.)[25]

Pero el Uno del *Parménides* es también el Bien de la *República*. La razón más profunda de tal identificación es que el principio que enuncia que todos los seres aspiran al bien no se verifica sino en el supuesto de que todos los seres tienden a la unidad y constituyen una unidad, y de que la unidad es el objeto de su aspiración. Este principio es el más firme de todos y es premisa anterior a todos los principios particulares, entre los que se encuentra la tendencia innata de todos los seres al bien.[26] Esta identificación del Uno con el Bien explica entonces que, junto a esa vía de negación asociada a la primera hipótesis del *Parménides* de Platón, hallemos también una vía de eminencia asociada al pasaje de la *República*, VI, 507b-509b, donde se nos habla de la Forma del Bien como Primer Principio del mundo inteligible de las Formas. Decisivas son sus últimas líneas: «y así dirás que a las cosas cognoscibles les viene del Bien no sólo el ser conocidas, sino que también de él reciben el existir *[to einai]* y su ser *[ousia]*, no siendo el Bien

[24] *Cf.* también *Enéada* V, 4 (7), 1, 5-12.
[25] Sobre esta cuestión, *cf.* E. M. Borrego Pimentel, 1994, págs. 141-147.
[26] *Enéada* VI, 5 (23), 1, 8-12.

ser, sino superándolo en dignidad y poder, por elevarse más allá del ser».[27] Con frecuencia Plotino nos presenta al Uno-Bien como Aquel al que no se le puede aplicar ningún predicado ni determinación porque Él es más y mejor que la realidad de la cual es origen, y su excelencia excede las posibilidades de nuestro pensamiento y de nuestro lenguaje. La vía de la negación culmina así en una vía de eminencia acerca del Primer Principio. Es absolutamente simple porque es absolutamente perfecto. El mundo de las Formas, que constituye el contenido de la Inteligencia, es sólo una imagen imperfecta en multiplicidad de ese Bien singular. Se aprecia aquí la diferencia que existe entre Plotino y Platón. Para éste, el Bien, el Primer Principio del mundo de las Formas, es él mismo una Forma. Carece de esa trascendencia y alteridad únicas que Plotino confiere al Uno. Cuando Plotino se refiere al Uno por vía de eminencia, su concepción se aproxima más que ninguna otra de la filosofía griega a lo que entendemos por Dios. Hemos hecho nuestra la teología negativa de la eminencia y hablamos de Dios por negaciones para señalar que Él es más que las palabras y pensamientos inadecuados que le otorgamos, y que su naturaleza es diferente de la de las realidades que conocemos.

Este lenguaje de negación y eminencia, resultado de la doble herencia pitagórica y platónica, se hace necesario a la hora de afirmar la naturaleza incognoscible e inefable del Uno: estando más allá de todas las cosas, en verdad nada se puede predicar de él; sólo podemos decir de él lo que «no es». El relato quizá más impresionante sobre la inefabilidad del Uno se halla en un pasaje del tratado v, 5, *Que los inteligibles no están fuera de la Inteligencia. Sobre el Bien*, que cito por entero:

> [...] al Uno no es posible concebirlo como un «esto»; si no, ya no sería Principio, sino sólo aquello que has dicho que es «esto». Si, pues, en el originado están incluidas todas las cosas, ¿cuál de las incluidas en éste dirás que es aquél? No siendo ninguna de ellas, dirás solamente que está más allá de ellas. Ahora bien, estas cosas son los Seres [los Inteligibles] y el Ser [la Inteligencia]; luego aquél está más allá del ser. Y es que la ex-

[27] Platón, *República*, vi, 509b. Y el comentario portentoso de Plotino: «Pues así también allá, y allá mucho más prioritariamente, permaneciendo aquél "en su propia índole", la actividad nacida de la perfección que hay en él y de su consustancial actividad, tomando subsistencia —como que procede de una gran Potencia, por cierto de la más grande de todas— se adentró en el Ser *(to einai)* y la Esencia *(ousia)*. Porque aquél estaba más allá de la Esencia». (*Enéada* v, 4 [7], 2, 33-38.)

> presión «más allá del Ser» no expresa un «esto» —pues no es positiva—, ni expresa el nombre de aquél, sino que comporta meramente la noción de «no esto». Pero al comportar esta noción, no lo circunscribe en modo alguno. Sería ridículo tratar de circunscribir aquella Naturaleza inmensa. Quien tratara de circunscribirla, renunciaría a la posibilidad de rastrear huellas aun de alguna manera y por poco trecho. Por el contrario, del mismo modo que quien aspire a la visión de la naturaleza inteligible, sólo si no retiene ninguna representación de lo sensible logrará contemplar lo que está más allá de lo sensible, así también quien aspire a contemplar lo que está más allá de lo inteligible, sólo si ha renunciado a todo lo inteligible logrará contemplarlo, sabiendo, gracias a lo inteligible, que existe, pero renunciando a saber cómo es. Mas lo de «cómo» quiere decir «cómo no es», ya que tampoco compete el «cómo» a quien ni siquiera compete el «qué».
>
> Empero nosotros nos quedamos perplejos con dolores de parto sin saber qué decir, y hablamos de lo inefable y lo denominamos queriendo dárnoslo a entender, como podemos, a nosotros mismos. Pero bien puede ser que aun el nombre de «Uno» comporte negación de multiplicidad.
>
> De ahí que los pitagóricos lo designaran entre sí con el nombre simbólico de «Apolo», negando así toda multiplicidad. En cambio, tomado positivamente, tanto el nombre como el sentido de «Uno» resultará menos claro que si no se le diera nombre alguno. (*Enéada* v, 5 [32], 6, 6-30.)[28]

Pero Plotino interpreta la negación y la eminencia en última instancia en términos de trascendencia «causal». El Uno «no es» ninguna de todas las cosas, porque está «más allá de» todas las cosas: «—Entonces, ¿qué es? —Potencia de todas las cosas».[29] Sólo en virtud de su trascendencia causal puede decirse que el Uno no es ninguna de las demás cosas, sino que está más allá de todas las cosas y, por lo mismo, más allá de la Inteligencia y del Ser. Las vías de negación y eminencia tienen, pues, su fundamento en la vía de causalidad.

Esta reducción al fundamento por vía de causalidad lleva a Plotino a preguntarse a su vez por la causa misma del Uno. El tratado de referencia aquí es VI, 8, *Sobre lo voluntario y sobre la voluntad del Uno*, que es de los más profundos de toda la obra de Plotino. Su respuesta es ésta: el Uno, como Bien, se crea o se engendra a sí mismo. ¿Cómo hemos de entender esta audaz expresión? Plotino reconoce que hay

---

[28] «Apolo» vendría de *a-polla*, no múltiple.

[29] *Enéada* III, 8 (30), 10, 1; *cf.* también *Enéada* v, 4 (7), 2, 37-42.

que ser indulgentes con nuestro vocabulario si, al tratar de hablar acerca del Bien, nos vemos forzados a emplear palabras cuyo uso, en rigor, no toleramos:

> Pues bien, si el Bien subsiste y su propia elección y su propia voluntad lo hacen consubsistir, porque sin ellas no podría existir, y si, por otra parte, no puede ser múltiple, habrá que unimismar su voluntad, su esencia y su querer. Pero si su querer lo tiene de sí mismo, forzosamente tendrá también de sí mismo su propio ser, con lo que nuestro razonamiento ha descubierto que el Bien se ha hecho a sí mismo. (*Enéada* VI, 8 [39], 13, 50-55.)

El Uno-Bien es *causa sui* en cuanto es aquello que quiere ser. En Él se da la perfecta identidad de obrar y ser. En su demostración de la actividad autofundante del Uno ha podido influir la descripción que hace Aristóteles de Dios como intelección de sí, siendo su intelección, intelección de intelección.[30] La identificación del Uno con el Bien le llevará, no obstante, a destacar la voluntad por encima del entendimiento. Dios no es Entender de Entender, sino Querer de Querer: Libertad pura y soberana. El Uno no sólo se da la existencia a sí mismo, sino que, siendo el Bien, se ama también a sí mismo, en un acto de absoluta y radical libertad y simplicidad. No sólo es causa de sí mismo, sino amor de sí mismo. El Uno es, pues, acto primero de libertad absoluta que se da a sí mismo la existencia antes de que existiera la eternidad y cuyo ser consiste en su crear eterno. El Uno no coincide con el ser ni con la esencia, sino con la actividad que crea la esencia misma; Él es el acto primero, libertad absoluta del querer que no desea otra cosa que Él mismo y, como tal, permanece inmóvil en sí mismo, aunque su acto es, a la vez, generador eterno de sí mismo y de la propia eternidad.[31]

La procesión

Del Uno procede, por orden, la totalidad de la realidad derivada: la Inteligencia, el Alma y el universo material. Esta procesión es necesaria y eterna; para Plotino, como para el pensamiento griego último en general, el conjunto del universo en todos sus niveles, espirituales y materiales, es eterno y resulta imposible concebir que

---

[30] Aristóteles, *Metafísica*, XII, 9, 1074b33-35.
[31] *Enéada* VI, 8 (39), 20, 9-27.

alguna parte de éste pudiera no existir o existir de otro modo. A la pregunta: ¿por qué lo múltiple y no más bien el Uno?, Plotino halla en Platón una importante sugerencia: «Digamos ahora por qué causa el hacedor hizo el devenir y este universo. Es bueno y el bueno nunca anida ninguna mezquindad acerca de nada».[32] Plotino desarrollará esta idea sirviéndose de bellas imágenes, cuya variedad nos sugiere que la realidad que pretendía captar escapa a toda expresión conceptual.

La imagen del Uno como el sol que irradia la luz, tomada de la *República* de Platón, se encuentra en aquel pasaje de V, 1, *Sobre las tres Hipóstasis principales*, que habíamos dejado más arriba a la espera de ser retomado. El texto es importante porque hallamos tres elementos fundamentales de la procesión plotiniana, a saber, fecundidad de lo perfecto, donación sin merma e inferioridad de lo generado:

> Es preciso, por tanto, admitir que lo que proviene de aquél, proviene sin que él se mueva. Porque si algo proviniera moviéndose aquél, lo proveniente provendría a continuación del movimiento como tercero a partir de aquél, y no como segundo. Es preciso, por tanto, que si hay una cosa segunda a continuación de aquél, venga a la existencia estando aquél inmóvil, sin que haya habido en él propensión, ni volición ni movimiento alguno en absoluto.
>
> ¿Y cómo hay que pensar y qué hay que pensar (que vino a la existencia) alrededor de aquél, mientras permanece él mismo? Una radiación circular emanada de él, es verdad, pero emanada de él mientras él permanece, al modo del halo del sol que brilla en su derredor como aureolándolo, brotando perennemente de él mientras él permanece. Y todos los seres, mientras permanecen, emiten necesariamente de su propia sustancia una entidad que está suspendida, en torno a ellos y por fuera de ellos, de la potencia presente en ellos, siendo una imagen de los que son algo así como sus modelos, de los cuales provino: el fuego emite el calor que proviene de él, y la nieve no se contenta con guardar dentro de sí la frialdad. Pero de esto dan testimonio principalmente todas las sustancias, porque, mientras existen, dimana de ellas en torno a ellas algún efluvio, y de estos efluvios, una vez venidos a la existencia, gusta el que está cerca. Y todos los seres, en fin, cuando son ya perfectos, procrean. Mas lo eternamente perfecto procrea eternamente y procrea algo eterno,

---

[32] Platón, *Timeo*, 29d-e.

> pero también algo inferior a sí mismo. ¿Qué hay que decir, pues, del perfectísimo? Que nada proviene de él sino las cosas máximas después de él. Ahora bien, lo máximo después de él y lo segundo es la Inteligencia. (*Enéada* v, 1 [10], 6, 22-41.)[33]

El uso del verbo «permanecer» *(menein)*, que Plotino emplea para destacar una fecundidad sin merma y que toma del *Timeo* (42e5-6), bastaría para excluir la calificación de «emanatismo» que se da a veces a la procesión plotiniana. Por eso, la mayoría de los intérpretes prefieren el término «procesión» *(proodos)* al más imaginativo, pero desorientador, de «emanación» *(aporroia)*. Para la física de las *Enéadas*, la «radiación» *(perilampsis)* de energía no entraña para la fuente merma alguna. La energía derivada que libera el principio emisor, la libera sin menoscabo de su propia integridad. Plotino distingue dos clases de actividad o acto *(energeia)*:

> Una es la actividad de la esencia y otra la actividad derivada de la esencia de cada cosa. La actividad de la esencia de cada cosa es la cosa misma en acto; la actividad derivada de la esencia es la que forzosamente debe subseguir a cada cosa, siendo distinta de ella. Por ejemplo, en el caso del fuego, hay un calor que forma parte integrante de su esencia, y otro calor que proviene ya del primero cuando el fuego, al tiempo que permanece fuego, activa el calor connatural a su esencia. (*Enéada* v, 4 [7], 2, 27-35.)

Hay que distinguir, por tanto, entre actividad «inmanente» de una cosa y actividad «liberada» por una cosa. La primera forma de actividad coincide con el acto mismo de la cosa. En cambio, la actividad derivada de la esencia de una cosa debe por necesidad seguir a cada cosa, y, por tanto, se distingue y es diferente del acto que es propio de la esencia de la cosa misma. Aplicando este principio de la doble actividad al caso del Uno, se obtiene lo siguiente: hay una actividad propia del Uno, que es aquella por la cual el Uno es y permanece aquello que es: potencia absoluta que coincide con la libertad autocreadora; hay, luego, una segunda forma de actividad que surge de manera necesaria desde aquella primera forma de actividad, que se diferencia de ella, y que es potencia capaz de producir todas las cosas. Como escribe Giovanni Reale, «la derivación de las cosas desde el

[33] *Cf.* también *Enéada* iv, 8 (6), 6, 1-18; *Enéada* v, 4 (7), 1, 23-36.

Uno es un proceso que surge desde un "permanecer", y, además, está bajo el signo de una necesidad que surge de un acto de libertad. Esto, en consecuencia, es por añadidura lo opuesto de lo que el esquema emanacionista reclama».[34]

Ni emanatismo, propiamente hablando, ni panteísmo. La doctrina de la doble actividad, según la cual la actividad que resulta de la esencia de una cosa es distinta «realmente» de la actividad consustancial de la esencia, impide identificar las realidades derivadas con la actividad del Uno, excluyendo así todo monismo panteísta. Zeller se equivoca, pues, cuando califica el plotinismo de «panteísmo dinámico». En el tratado III, 9, *Miscelánea*, que es una colección de notas sueltas sin conexión orgánica, Plotino se plantea en el capítulo 4 cómo es posible que del Uno surja la multiplicidad. La razón se debe a que el Uno, a la vez que está en todas partes llenando todas las cosas, no está en ninguna parte. Si el Uno se limitara a estar en todas partes, él mismo sería todas las cosas. Pero como además no está en ninguna parte, todas las cosas se originan por él y son distintas de él.

> —¿Por qué, pues, no se limita a estar él mismo en todas partes y, además de estar en todas partes, no está, a su vez, en ninguna parte?
> —Porque debe haber un Uno anterior a todas las cosas. Debe, pues, llenarlas a todas y crearlas sin ser él mismo todas las cosas que crea. (*Enéada* III, 9 [13], 4, 6-9.)

El Uno de Plotino está muy lejos del Ser homogéneo de Parménides que todo lo llena.

Plotino emplea también la imagen de la fuente, quizá la más conocida de todas, y la del árbol:

> Imagínate, en efecto, una fuente que no tenga un principio distinto de ella pero que se haya entregado a todos los ríos sin haberse agotado en ellos, sino permaneciendo ella misma en quietud; imagínate que los ríos salidos de ella estén todavía juntos antes de fluir uno en una dirección y otro en otra pero como presintiendo ya cada uno adónde ha de enviar su respectiva corriente. O bien, imagínate la vida de un árbol gigantesco difundida por todo él mientras el principio permanece y no se desparrama por todo, estando él mismo como asentado en la raíz. Por tanto, si

[34] G. Reale, 2000, pág. 176.

> bien es verdad que ese principio suministró al árbol toda su vida, no obstante, él mismo permaneció fijo, pues no es múltiple, sino principio de vida múltiple. Y esto no es ninguna maravilla. O mejor, sí lo es: es una maravilla cómo la multiplicidad de la vida provino de la no-multiplicidad y cómo la multiplicidad no habría existido si no existiera lo anterior a la multiplicidad, lo cual no era multiplicidad. La razón de ello es que el principio no se fracciona en el todo; de haberse fraccionado, habría destruido a la vez el todo, y éste ya ni siquiera se habría originado si su principio no permaneciera en sí mismo siendo distinto de aquél. (*Enéada* III, 8 [30], 10, 5-19.)

El texto es importante porque las metáforas aquí empleadas implican la idea de una «vida» originada en una fuente inagotable que, paulatinamente, se difunde y fracciona a partir de ella. El motor de la procesión es, pues, una vida espiritual que se expande en forma continua, y la serie de las Hipóstasis, un movimiento continuo de expansión de la vida espiritual, donde cada Hipóstasis se afirma en virtud de la actitud espiritual que asume frente a la Hipóstasis precedente. Estas imágenes son, pues, más conformes a una derivación a partir del Uno en términos de procesión «contemplativa», como tendremos ocasión de ver en el apartado siguiente.

En suma: la Inteligencia procede del Uno (y el Alma de la Inteligencia) sin afectar en modo alguno su fuente de origen. No hay movimiento por parte del Uno, y aún menos ninguna suerte de intención o voluntad, lo cual implicaría, según Plotino, que el Uno saliese de su estado de tranquila autocontención, cosa que él no quería admitir. Simplemente se produce una emisión que deja a la fuente inalterada y sin merma. Pero aunque esa emisión es necesaria en el sentido de que no cabría concebir que pudiera no acontecer o acontecer de otra manera, también es cierto que se produce de un modo absolutamente espontáneo, sin que quepa sujeción interna alguna —¿cómo podría el Bien detenerse a sí mismo?—, ni externa, siendo como es la Potencia de todas las cosas. La razón de la procesión de todas las cosas a partir del Uno está en el hecho de que la perfección es inevitablemente productiva y creativa. Y según uno de los principios que Plotino acepta sin discusión, a saber, que el producto debe ser siempre inferior al productor, lo que el Uno produce tiene que ser aquello que le sigue en excelencia, a saber, la Inteligencia divina.

El Ser-Inteligencia

Plotino se refiere a la primera procesión a partir del Uno en el tratado v, 2, *Sobre la génesis y el orden de los posteriores al Primero*, donde se lee:

> «El Uno es todas las cosas y ni una sola.» Porque el principio de todas las cosas no es todas las cosas, pero es todas ellas en este sentido: por razón de que se introdujeron allá, por así decirlo. Mejor dicho, todavía no existen, pero existirán.
>
> —¿Entonces, cómo pueden brotar de un Uno simple, si en lo idéntico no aparece variedad ninguna ni dualidad ninguna de cualquier cosa que sea?
>
> —Pues precisamente porque ninguna cosa había en él, por eso brotan todas de él, y precisamente para que el Ente *(to on)* exista, por eso él mismo no es Ente, sino Progenitor del Ente. Y ésta es la primera como procreación. Porque el Uno, siendo perfecto porque nada busca, nada posee, nada necesita, se desbordó, por así decirlo, y esta sobreabundancia suya ha dado origen a otra cosa y ésta, una vez originada, tornose hacia aquél y se llenó y, al mirarlo, se convirtió de hecho en esta Inteligencia. Su detenimiento frente a aquél dio origen al Ente; mas su mirada hacia aquél dio origen a la Inteligencia. Así pues, como se detuvo para mirarlo, conviértese a la vez en Inteligencia y en Ente. (*Enéada* v, 2 [11], 1, 1-13.)[35]

Este difícil texto exige un comentario detenido. En el tratado v, 1 Plotino, sirviéndose de la analogía del sol, presentaba la generación de la Inteligencia a partir del Uno como una «radiación» circular emanada de él. Ahora, en cambio, la génesis de la Inteligencia se interpreta en términos de procesión contemplativa: del Uno se origina una especie de «alteridad», una potencialidad informe o indefinida, que se determina mediante un «mirar contemplativo» al Uno. Aquí entran en juego otras fuentes: por un lado, las doctrinas «no escritas» de Platón, que ponen el Uno y la Díada indefinida como principios constitutivos de las Formas, tomando a su vez del neopitagorismo la idea de que esa Díada indefinida proviene del Uno; por el otro, la teoría aristotélica según la cual el intelecto humano es inicialmente mero intelecto en potencia, capaz de ser en cierto modo todas las cosas sin ser todavía ninguna de ellas en acto, pero que, una vez actua-

[35] La afirmación que abre el texto corresponde a Platón, *Parménides*, 160b2-3.

lizado, es ya intelecto en acto en virtud de una intelección en acto, de suerte que intelecto e inteligible son una y la misma cosa.[36]

La derivación a partir del Uno adquiere, pues, una estructura triádica. Según el principio de la doble actividad, Plotino distingue entre actividad inmanente y actividad liberada. La actividad inmanente del Uno es aquella por la que el Uno es y permanece aquello que es. La actividad segunda es liberada por la primera necesariamente, en virtud del principio de la productividad de lo perfecto. Ahora bien, esta actividad liberada no es de modo automático constitutiva de la esencia de lo derivado, sino que se desarrolla a su vez en dos fases. En una primera fase, la actividad generada es todavía indeterminada e informe porque carece de contenido; en una segunda fase, el término generado, vuelto en contemplación hacia su progenitor, se llena de contenido, se determina y se perfecciona. Queda así esbozada la tríada dialéctica de «permanencia», «procesión» y «retorno», llevada por Proclo a las últimas consecuencias.

Volviendo a v, 2, Plotino se pregunta cómo pueden brotar todas las cosas de un Uno simple, en el que no hay variedad ni dualidad alguna. Precisamente porque ninguna cosa había en él, por eso brotan todas de él. Para que haya ser, él mismo no es ser, sino el engendrador del ser; y el ser es como su primera generación. Plotino distingue dos momentos o fases: el primero, cuando lo inferior es irradiado como una potencialidad informe; el segundo, cuando aquél se vuelve en contemplación hacia lo superior y de ese modo es informado y se llena de contenido. Su reposo constituye el Ser; su mirada, la Inteligencia. Y como se detiene para mirarlo, es a la vez Ser e Inteligencia. Lo que viene tras el Uno es, pues, Ser e Inteligencia. Pero Plotino se apresura a precisar que, si bien lógicamente se distinguen, realmente son la misma cosa. La segunda Hipóstasis es simultáneamente Inteligencia y Ser, unidad en la dualidad de Ser e Inteligencia: «Una sola es, pues, la actividad de ambos [del Ser y de la Inteligencia], mejor dicho, ambos son una sola cosa. Ser e Inteligencia son, pues, una sola naturaleza».[37]

Pero ambos atributos, Ser e Inteligencia, implican a su vez una dualidad que contrasta con la simplicidad absoluta del Uno. Veamos la dualidad del Ser. Plotino interpreta la constitución de la Inteligen-

---

36 Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 5, 430a19-21; III, 7, 431b17.

37 *Enéada* v, 9 (5), 8, 16-17.

cia como pasando por dos estadios: en el primero, del Uno fluye otro (todavía no hipostasiado) entendido como potencialidad o materia indefinida a modo de sustrato. En el segundo, esta materia o alteridad, tras detenerse, se vuelve para mirar y alcanzar la visión del Uno que la llena y fecunda; al verlo, se convierte en Inteligencia. Desde el punto de vista del ser, la Inteligencia se revela así dual, según una composición de identidad y alteridad o de forma y materia. El movimiento por el que el Segundo (todavía no hipostasiado) se aparta del Primero es identificado con la materia o alteridad. Esta materia es, obviamente, indefinida, y es definida por el Uno cuando ella se vuelve hacia él. El Uno es aquí la «forma» y la «materia» es la díada indefinida.[38]

El Ser es unidual: unidad dual de Uno y Otro. Pero la segunda Hipóstasis no sólo es dual en el orden ontológico, en tanto que materia o alteridad informada por el Uno; también lo es en el orden cognoscitivo. Unidad y dualidad son requisitos indispensables del pensante primario, esto es, del que se piensa a sí mismo. La Inteligencia es, pues, unidad dual de sujeto y objeto. Sujeto y objeto se identifican en la Inteligencia, como declara Plotino citando a Parménides: «En ésta [la Inteligencia] ambas cosas [sujeto y objeto] son ya una sola, no por intimidad como en el alma perfecta, sino por esencia y por el hecho de que "ser y pensar son la misma cosa"».[39] Pero esta identidad real no suprime la dualidad constitutiva de la Inteligencia: porque piensa, es dos cosas; pero porque se piensa a sí misma, es una sola cosa. El recogimiento sobre nosotros mismos, en el que ingresamos a nuestra propia interioridad, no es más que una imitación en el alma de lo que es la Inteligencia. Es la iluminación de la Inteligencia lo que permite que el alma se vuelva hacia sí misma impidiéndole disiparse. La Inteligencia es, por así decirlo, el límite del recogimiento.

La concepción plotiniana de la Inteligencia es deudora de la teología de Aristóteles. Siendo Dios acto puro sin mezcla alguna de potencia de ser, «su sustancia es acto», dirá Aristóteles,[40] no sólo está siempre entendiendo en acto, sino que, además, es su mismo acto de entender; de lo contrario, la sustancia divina se compararía con el

---

[38] Según dice Aristóteles en la *Metafísica*, I, 6, 987b18-21, Platón pensó que las Formas mismas están compuestas de lo Grande y lo Pequeño (la díada indefinida) como materia y de lo Uno como sustancia *(ousia)*.

[39] *Enéada* III, 8 (30), 8, 6-8. La cita de Parménides corresponde al fragmento B3, según la ordenación de Diels-Kranz.

[40] Aristóteles, *Metafísica*, XII, 6, 1071b20.

entender como la potencia al acto, y como lo perfectible a la perfección. Por tanto, Dios es su mismo entender. Siendo el acto del entendimiento vida perfecta, Dios será Vida perfecta. Por otra parte, las operaciones se especifican por sus objetos, de suerte que cuanto más noble es el objeto inteligible, tanto más noble es la intelección. Si Dios entendiera otra cosa distinta de Sí, esta otra cosa sería más digna que Él, y perfección suya. Luego Dios se ha de entender a Sí mismo. Siendo Dios su mismo entender, el entender de Dios será entender de entender.

También para Plotino, la Inteligencia primera no está en potencia ni es distinta de su intelección, ya que, de lo contrario, su sustancialidad estaría en potencia. Por otra parte, la intelección y el inteligible son la misma cosa. Siendo su sustancia acto, una misma y sola cosa será todo a la vez: inteligencia, intelección e inteligible. Si, pues, la intelección de la inteligencia es el inteligible y el inteligible es la inteligencia, se sigue que la inteligencia se entenderá a sí misma.[41] La Inteligencia es así el inteligente primario. El inteligente primario es el autointelectivo, el que se entiende a sí mismo. Pero hay aquí una diferencia importante con respecto al Dios aristotélico. Éste es lo primero, mientras que la Inteligencia es un Dios segundo, idéntica al Ser, pero inferior al Uno, a quien contempla. ¿Cómo conciliar la suficiencia del Autocognoscente que se piensa a Sí mismo con la contemplación del Uno? Plotino no ve en esto dificultad alguna y responde que la vía por la que la Inteligencia se conoce a sí misma es precisamente la contemplación del Uno.[42]

Llevada de su anhelo y de la añoranza de su progenitor, la Inteligencia se detiene y se vuelve para contemplar a su progenitor, pero lo ve no tal como él es en sí mismo, sino tal como ella es capaz de verlo: no como Uno, sino pluralizado en un universo de Seres-Formas. La Inteligencia, en su eterno deseo, eternamente frustrado, por aprehender al Uno trascendente en su absoluta simplicidad se hace múltiple. La unidad dual es a la vez unidad múltiple. Dada la extrema trascendencia del Uno, a la Inteligencia no le es posible llegar a esa absoluta

---

[41] *Enéada* v, 3 (49), 5, 26-6, 2.

[42] *Enéada* v, 3 (49), 7, 1-12. A mi juicio, hay una seria inconsistencia en la concepción plotiniana de la Inteligencia. Nada impide que la Inteligencia, conociendo al Uno, se conozca a sí misma. Pero entonces su sustancia, contrariamente a lo que se dice en el cap. 5, no es acto, sino potencia, siendo el Uno su perfección. No se puede mantener la argumentación aristotélica acerca de un Dios cuya sustancia es acto y, a la vez, referirla a un Dios segundo.

e impensable simplicidad y debe contentarse con una imagen múltiple, el Uno pluralizado que es el mundo de las Formas:

> Del Uno que es aquél brota la multiplicidad que hay en ésta. Porque no pudiendo dar cabida a la potencia que tomó de aquél, la fragmentó y de una la hizo múltiple a fin de poder de ese modo sobrellevarla por partes. (*Enéada* VI, 7 [38], 15, 20-22.)[43]

Es la misma contemplación del Uno la que funda, de una parte, la única dualidad sujeto-objeto de la que puede hablarse en la Inteligencia y, de otra parte, su calidad de multiplicidad indivisa.

Esas infinitas Formas constituyen el *cosmos noêtos*, el mundo de los arquetipos inteligibles de todas las cosas. El mundo inteligible se halla dentro de la Inteligencia y no puede existir fuera de ella. Por la *Vida de Plotino* (cap. 18) sabemos que Plotino hubo de luchar, sobre este punto, contra la solución del platonismo tradicional. En Platón, las Formas no tenían explícitamente sujeto propio; eran puros objetos inteligibles. En Plotino, en cambio, hay un sujeto, un *cogito*, que debe poder acompañar a todas las Formas. Si la Forma constituye el ser de todo ente, el *Noûs* —que es el ser de todo sujeto— es lugar de toda inteligibilidad.[44] San Agustín retomará esta doctrina, situando en la mente de Dios el mundo platónico de las Formas. Pero esta multiplicidad de Formas no disgrega la unidad de la Inteligencia. Permanecen en ella idénticas a su Esencia. A su vez cada inteligible, cada Forma particular, es una Inteligencia particular.[45] Cada Forma-Inteligencia piensa la totalidad del mundo de las Formas y así se convierte en éste; de manera que allí la parte es el todo y el todo está en cada parte y no existe separación ni división, lo cual nos acerca sorprendentemente a las mónadas de Leibniz.[46]

En suma: la segunda Hipóstasis es unimúltiple como Inteligencia universal que contiene en sí una multiplicidad de Inteligencias individuales y como Ser total que contiene en sí todos los Seres. La segunda Hipóstasis se identifica de este modo con el «Viviente en sí» del *Timeo*, que contiene todos los Vivientes inteligibles, y con el Uno de

---

[43] *Cf.* también *Enéada* V, 1 (10), 7, 10-30; *Enéada* III, 8 (30), 8, 30-33.

[44] P. J. About, *Plotin et la quête de l'Un*, París, Seghers, 1973, pág. 80.

[45] *Enéada* V, 9 (5), 8, 1-7.

[46] Sobre este punto, *cf.* G. Rodier, «Sur une des origines de la philosophie de Leibniz», en *Études de philosophie grecque*, París, Vrin, 1981 (=1926), págs. 338-351.

la segunda hipótesis del *Parménides*, que Platón denomina el uno múltiple:

> El Parménides platónico [escribe Plotino], hablando con mayor exactitud [que Parménides], distingue unos de otros al primer Uno, que es Uno más propiamente, al Segundo, al que llama «Unimúltiple» *[hen polla]*, y al Tercero, al que llama «Uno y Múltiple» *[hen kai polla]*. (*Enéada* v, 1 [10], 8, 23-26.)

Plotino transforma la segunda hipótesis del *Parménides*, como hiciera con la primera y como hará con la tercera, en Hipóstasis.

Alma y Naturaleza

De la potencia creadora de la Inteligencia procede la tercera Hipóstasis, el Alma:

> La Inteligencia, siendo ya Inteligencia perfecta, engendra el Alma. Era preciso, en efecto, que, siendo perfecta, engendrase, y que tamaña potencia no fuese infecunda. Pero en este caso tampoco la prole podía ser superior a su Progenitor, sino que, siendo inferior, debía ser una imagen de aquél, indefinida del mismo modo, pero definida y como conformada con su Progenitor. (*Enéada* v, 1 [10], 7, 36-42.)[47]

Fecundidad de lo perfecto, inferioridad de lo generado y generación bifásica aparecen claramente afirmadas en el texto.

En la teoría plotiniana de la tercera Hipóstasis subyace como base la doctrina platónica del *Timeo* sobre el Alma cósmica, pero Plotino la transforma profundamente interpretándola, por una parte, en términos de los tres niveles psíquicos del alma humana de Aristóteles y adaptándola, por otra —como acabamos de ver en el texto anteriormente citado—, a las leyes de su propia teoría de la procesión. En el *Timeo* el Alma del cosmos es creada por el Demiurgo como una naturaleza constituida por la mezcla de dos esencias: la indivisa y la que se divide en los cuerpos,[48] y despliega dos actividades, una intelectiva

---

[47] *Cf.* también *Enéada* iv, 8 (6), 7, 17-21.

[48] Platón, *Timeo*, 35a. El breve tratado iv, 1 (21) es una exégesis de *Timeo*, 35a. Plotino volverá sobre *Timeo*, 35a en *Enéada* iv, 3 (27), 19.

sobre los inteligibles y otra opinativo-sensitiva sobre los sensibles.[49] El Demiurgo unió alma y cuerpo juntando el centro de aquélla con el de éste; desde ese centro, el alma se extiende por todas partes entrelazándose con el cuerpo del cosmos; y todavía sobró una parte de alma con la que el Demiurgo envolvió por fuera la esfera cósmica.[50] Pues bien, la parte del Alma que se difunde por todas partes entrelazándose con el cuerpo del cosmos, Plotino la identifica con la potencia vegetativa; la parte con la que el Demiurgo envuelve por fuera la esfera cósmica, con la intelectiva; y la parte intermedia, situada en las esferas, con la opinativo-sensitiva.[51] Estos tres niveles son reductibles a dos: el intelectivo, que constituye el Alma superior, y el sensitivo-vegetativo, que constituye el Alma inferior. El Alma superior se identifica con la esencia indivisa del *Timeo*, y la inferior, a su vez, con la que se divide en los cuerpos. Por una de sus caras, esto es, la parte superior, se mantiene en contacto con la Inteligencia y el mundo inteligible; por la otra, la parte inferior, con el mundo sensible.

El Alma es así una y múltiple, dividida e indivisible. Plotino toma la fórmula «una y múltiple» del *Parménides* platónico (155e) y la hace equivalente a la fórmula «indivisa y divisible» del *Timeo*. El Alma es una e indivisa, porque el Alma superior se mantiene totalmente inmune a toda división y dispersión cuantitativa espacio-temporal; pero múltiple y dividida, porque el Alma inferior se dispersa y se divide espacial y temporalmente en los cuerpos en que se encarna, si bien «se divide indivisamente» porque está toda entera en todas las partes del cuerpo. Pero el Alma, además de «una y múltiple», es «unimúltiple» en tanto que Razón y compendio de razones, como tendremos ocasión de ver más adelante.

A su vez, Plotino entiende la derivación del Alma a partir de la Inteligencia en términos análogos a la de la Inteligencia a partir del Uno, esto es, según la estructura triádica de la procesión. Volvamos al tratado v, 2, *Sobre la génesis y el orden de los posteriores al Primero*, que nos está sirviendo de texto-guía en la procesión de las Hipóstasis:

> Ahora bien, esta Inteligencia, siendo semejante a aquél, se comporta de modo semejante: volcó abundantemente su potencia —y ésta es también un trasunto de ella— al igual que el anterior a ella volcó la suya, y esta

[49] *Ibid.*, 37b-c.
[50] *Ibid.*, 36d-e.
[51] *Eneada* II, 2 (14), 3, 1-6; *Eneada* v, 1 (10), 10, 21-23.

actividad derivada de la Esencia (de la Inteligencia) es acto del Alma, convertida en Alma mientras permanecía la Inteligencia. Porque también la Inteligencia se originó mientras permanecía el anterior a ella. El Alma, en cambio, no crea permaneciendo, sino que engendra una imagen tras ponerse en movimiento. Así que mirando al principio aquel del que provino, se llena; mas avanzando hacia un movimiento diferente y aun contrario engendra como imagen de sí misma la Sensación y la Naturaleza que vegeta en las plantas. (*Enéada* v, 2 [11], 1, 13-21.)[52]

Hay un primer momento de permanencia de la Inteligencia, un segundo momento de procesión, en el que se separa el elemento indeterminado de la futura Hipóstasis, y un tercer momento de retorno, en el que la forma de lo superior contemplado constituye la nueva realidad. En la fase de procesión, el Alma es generada por la Inteligencia como algo incoado, indeterminado, informe e imperfecto, pero que es ya visión e intelección en potencia;[53] en la fase de retorno, el Alma se vuelve a su progenitor, por el que queda determinada, conformada y perfeccionada. Análogamente a como la Inteligencia es algo indeterminado, «materia inteligible», que es determinado por el Uno, así también el Alma es algo material e informe, «materia psíquica», a lo que da forma la Inteligencia, que es el Demiurgo y suministrador de las formas de todos los seres. Dicha conformación consiste en la implantación en el Alma de una inteligencia inmanente por obra de la Inteligencia.[54] La del Alma es, pues, una inteligencia derivada, adventicia, no autointelectiva como la Inteligencia, sino heterointelectiva. El objeto primario de su contemplación es la Sustancia primaria, es decir, la Inteligencia; pero lo que recibe de esa contemplación, lo que constituye el contenido propio e inmanente del Alma superior, es una multiplicidad de Razones *(logoi)* emanadas de la Inteligencia pero distintas de los Seres reales como imágenes que son de los Seres reales.[55]

---

[52] El principio de la doble actividad, aquí operante, está formulado con mayor claridad aún en un importante pasaje del tratado anterior: «Así como la palabra proferida es imagen de la palabra interior del alma, así también el alma misma es palabra de la Inteligencia, es la actividad total y la vida (total) que emite (la Inteligencia) para que subsista otra cosa, análogamente a como en el fuego se da por una parte el calor consustancial al fuego, y por otra el que éste libera. Pero hay que tener en cuenta que en el caso de la Inteligencia, la actividad no se derrama, sino que la inmanente se queda y la otra toma subsistencia» (*Enéada* v, 1 [10], 3, 7-12).

[53] *Enéada* v, 1 (10), 3, 20-23; *Enéada* III, 9 (13), 5.

[54] *Enéada* v, 9 (5), 3, 20-35.

[55] *Enéada* III, 5 (50), 9, 1-23.

El Alma es así unimúltiple, es decir, un sistema unimúltiple de inteligibles (de razones) derivados de sus respectivos inteligibles trascendentes, trasvasados de la Inteligencia al Alma. Pero razón *(logos)*, además de inteligible derivado, significa también inteligencia derivada. El Alma superior es, pues, un sistema unimúltiple de inteligencias derivadas, es decir, de almas inteligentes particulares englobadas en el Alma total y suspendidas de sus respectivas Inteligencias trascendentes. Cada alma inteligente particular es una razón parcial e inmaterial representativa de su respectiva Inteligencia, y el Alma total es una Razón unitaria representativa de la Inteligencia total. Y esta Razón en acto surge de la visión en acto de la Inteligencia por el Alma. Esta Razón es a su vez fuerza creadora, pero simplemente como dando órdenes al Alma inferior, que es la que las recibe y las ejecuta. El universo es así una efigie que se configura perpetuamente por la acción indefectible y eslabonada de tres Hacedores: la Inteligencia-Demiurgo, el Alma superior y el Alma inferior.[56]

Precisamente de la procesión de esta Alma inferior hablaba también el texto ya citado del tratado v, 2. Lo producido a partir de la Inteligencia, el Alma, es imagen de la Inteligencia y, por lo tanto, tiene la misma potencialidad; también el Alma, repleta, produce una imagen suya: la Naturaleza. Esta nueva procesión se atiene al mismo patrón que las dos anteriores, con la importante diferencia de que el Alma inferior o Naturaleza no constituye una Hipóstasis distinta de la Hipóstasis Alma. Esta Alma inferior o Naturaleza se realiza también por el procedimiento esencial de la contemplación. Pero Plotino no olvida que el proceso debe cerrarse por abajo; no cabe que la Naturaleza produzca a su vez un ser contemplador, y así indefinidamente:

> [...] la llamada «Naturaleza», como es un Alma que es hija de un Alma anterior de vida más pujante, como posee en sí misma una contemplación en callada quietud sin volverse hacia arriba y sin descender tampoco más abajo, sino estando quieta donde está, de ese modo, en virtud de su propia quietud, en virtud de esa comprensión y de una especie de autoconsciencia, vio —como era capaz de ver— lo que viene a continuación de ella, y ya no se puso a buscar otras cosas una vez que hubo creado un espectáculo esplendente y gracioso. Y tanto si uno quiere atribuirle cierta comprensión como si quiere atribuirle cierta percepción, no es como la percepción o la comprensión de que hablamos en el caso de los otros

[56] *Enéada* II, 3 (52), 18, 8-17.

seres, sino como la que se tiene en sueños comparada con la de quien está despierto. Porque la Naturaleza halla descanso contemplando su propio espectáculo, obtenido como resultado de quedarse en sí misma y consigo misma y de ser objeto de contemplación. Así que es una contemplación silenciosa, mas un tanto desvaída. Hay, en efecto, otra contemplación más clarividente que ella; ella, en cambio, es imagen de otra contemplación. Y precisamente por eso, lo engendrado por ella es totalmente débil, porque una contemplación que se debilita engendra un objeto débil de contemplación. (*Enéada* III, 8 [30], 4, 15-31.)

El Alma inferior o Naturaleza es realmente Alma, aun cuando sea Alma del orden más bajo y tenga como actividad fundamental la contemplación; esta contemplación, sin embargo, no es racional, sino que equivale a la de un hombre durante un sueño. Siendo contemplativa, la Naturaleza es también creadora; sólo que, como resultado de la debilidad de esa contemplación, parecida a una visión onírica, sus productos, engendrados habitualmente por una acción refleja, automática y necesaria, son «muertos», incapaces de contemplación o de producir algo por debajo de sí mismos. Constituyen el límite final del desarrollo del ser, el último vestigio o sombra de la realidad superior. Esos productos de la Naturaleza son las formas inmanentes de los cuerpos.

El Alma tiene de este modo un lugar particular en la cadena de las Hipóstasis. La naturaleza del Alma es una razón que es la última de las cosas inteligibles y la primera de cuantas se contienen en el universo sensible. Y precisamente por eso está relacionada con ambas clases de seres. El Alma ocupa, por tanto, el lugar intermedio en la cadena del ser, ya que tiene una parte superior, divina, vuelta hacia la Inteligencia, y otra inferior, colocada en la extremidad de los seres inteligibles y en los confines de la naturaleza sensible, que tiene a su cuidado los cuerpos sensibles.[57] El Alma es el puente que une el mundo inteligible con el sensible y salva así el abismo platónico. El verdadero problema reside, no obstante, en el contraste que existe, en el pensamiento de Plotino, entre el alma concebida como fuerza organizadora de los cuerpos y el alma concebida como sede del destino. Desde el primer punto de vista, el contacto del alma (tanto el Alma del cosmos como el alma humana) con el cuerpo es bueno y necesario. Al contrario, desde el segundo, el contacto del alma (en este caso, el alma humana) con el cuerpo es resultado de su impureza y de sus vicios. El

[57] *Enéada* IV, 8 (6), 7, 1-11.

mismo Plotino, tras mencionar las teorías de Heráclito, Empédocles y Pitágoras sobre el descenso del alma al mundo sensible, señala ese mismo contraste ya en Platón entre la condena del alma a la cárcel y tumba del cuerpo y el elogio de la función inteligible que el alma realiza en este universo haciendo de él un cosmos.[58] Pero esta importante cuestión será tratada en el apartado dedicado a la caída y retorno del alma.

La materia sensible

Platón había establecido en el *Timeo* (48e-49a) tres elementos en la génesis del mundo sensible:

1) El modelo inteligible y siempre inmutable.
2) Lo «otro» distinto de la Forma, a saber, el receptáculo *(hypodochê)* de toda generación.
3) El cosmos que deviene y es visible, imagen del modelo.

Platón reconoce que es difícil hablar del segundo principio: «¿Qué características y qué naturaleza debemos suponer que posee? Sobre todas, la siguiente: la de ser un receptáculo de toda generación, como si fuera su nodriza».[59] Siendo aquello en lo que deviene cuanto deviene, este receptáculo o recipiente de toda generación ha de ser un material dúctil, maleable, carente por naturaleza de toda forma.[60] Concebido como carente de toda forma y, por lo mismo, capaz de recibir toda clase de formas e improntas, el receptáculo del *Timeo* se parece a la materia de Aristóteles. Pero dicho receptáculo es también el espacio *(chôra)* indestructible que proporciona una sede a todo lo que posee un origen; en esto difiere de la materia de Aristóteles.[61]

Hay, pues, tres términos: el producto engendrado, el «hijo», que debe ser imagen de sus generantes: es el mundo que conocemos por experiencia; el «padre», el principio inicial, modelo y motor de la generación, que es percibido por la Inteligencia-Demiurgo en el inte-

---

58 *Enéada* IV, 8 (6), 1, 23-50.
59 Platón, *Timeo*, 49a.
60 *Ibid.*, 50d-51a.
61 *Ibid.*, 52a-b; *cf.* Aristóteles, *Física*, IV, 2.

ligible inmutable o Forma; la «madre», y no sólo madre sino nodriza, que hay que admitir mediante un cierto razonamiento bastardo, difícilmente creíble, y no mediante sensibilidad. La madre es una cierta especie invisible, sin configuración determinada, que toma parte en lo inteligible. Parece encontrarse aquí la «Trinidad» del *Filebo*: el Límite, lo Ilimitado y el Mixto.[62]

Para Aristóteles, materia y forma son coprincipios esenciales del ser del ente corpóreo, y se unen como la potencia y el acto: materia como potencia de la forma (y no como no-forma) y forma como acto de la materia. La materia es capacidad receptiva de una forma propia, limitándola y condicionándola: la forma del ente corpóreo emerge sobre la materia, pero depende de ella. Hay ciertas materias que tienen composición de forma: por ejemplo, el bronce. En cambio, la materia que se entiende sin ninguna forma ni privación, sino como sujeta a toda forma y privación, se llama materia prima, por el hecho de que no hay otra materia anterior a ella. Como toda definición y todo conocimiento viene por la forma, la materia prima no se puede definir ni conocer por ella misma, sino por comparación, de manera que se ha de decir que es materia prima aquello que se comporta respecto a todas las formas y privaciones como el bronce respecto a la estatua y a lo informe.[63] Es necesario remover toda determinación de la materia prima. Ésta es, pues, el sujeto primero del ente corpóreo, principio esencial a partir del cual éste se genera, intrínseco a la cosa generada (principio no sólo del devenir, sino del ser).[64] Dicho sujeto primero no es un mero receptáculo «en» donde se asienta la forma. Lo que subyace no es sólo principio «en lo que deviene» cuanto deviene, sino también principio «a partir del cual» deviene y es cuanto deviene. Se trata de una diferencia importante de la *hylê* aristotélica frente a la *chôra* platónica.

En suma: la materia prima es potencia pura, completamente indeterminada. Sólo así hay pluralidad específica de sustancias. Si la materia tuviera algún acto, se constituiría ya como sustancia, y las formas que advinieran serían accidentales. Lo que es principio de sustancialidad no puede ser nada en el orden sustancial. Y en cuanto potencia, es capacidad real, ordenación esencial (pasiva) a toda forma corpórea: no es privación.

---

[62] *Filebo*, 23c-d.

[63] Aristóteles, *Física*, I, 7, 191a7-12.

[64] *Ibid.*, 9, 192a31-32.

La doctrina plotiniana sobre la materia no es ni plenamente platónica ni plenamente aristotélica, pero en el fondo, y pese al lenguaje aristotélico que adopta, Plotino sigue siendo más platónico que aristotélico. Según Aristóteles, aunque la materia y la privación constituyan realmente una sola cosa, difieren conceptualmente: a la materia sólo accidentalmente le acaece estar privada de una forma; por sí misma, es en potencia a la forma y a la privación; de lo contrario, no sería receptiva de ambas ni podría transformarse de una en otra. Pues bien, para Plotino la materia es esencialmente «privación», negación y remoción de toda forma. La diferencia fundamental entre la materia aristotélica y la plotiniana consiste, pues, en que ésta es indeterminación absoluta, no en el sentido de potencia, sino en el de privación, no-ser y alteridad. Plotino, en cambio, no tiene dificultad en hacer suyas las fórmulas platónicas de «receptáculo y nodriza del devenir universal», «alteridad» o «lugar de las formas».[65]

En todo caso, hay un punto esencial en que Plotino se aparta de Platón y Aristóteles, por no decir de todos los filósofos paganos anteriores a él. La materia no es un principio preexistente, sino que es eternamente originada como el último eslabón de la cadena procesional y el límite más bajo de la realidad. Recogiendo la pregunta planteada al final del tratado v, 2: «Y el alma que está en las plantas ¿qué? ¿No engendra nada?»,[66] leemos al comienzo del tratado III, 4:

—Entonces, ¿la Vegetatividad no engendra nada?

—Engendra algo completamente distinto de ella, porque después de ella ya no hay vida, sino que lo engendrado por ella [a saber, la materia] carece de vida.

—¿Y por qué?

—Pues porque así como todo lo engendrado anteriormente a esto era engendrado sin forma, pero era conformado por la forma porque se volvía a su progenitor, como quien se nutre de él, así también aquí lo engendrado debe ser no ya una especie de alma —pues no vive ya—, sino indeterminación absoluta [...]. Mas, al perfeccionarse, se convierte en cuerpo tras recibir la forma adecuada a su capacidad: es un receptáculo de quien lo engendró y lo nutrió. Y esa forma en un cuerpo, última de

[65] *Enéada* III, 6 (26), 13, 6-31.
[66] *Enéada* V, 2 (11), 2, 29-30.

las cosas de arriba, es lo único que hay en lo último de lo de abajo. (*Enéada* III, 4 [15], 1, 5-17.)[67]

Desde el Uno, en procesión descendente pasando por la Inteligencia, el Alma superior, la Naturaleza (o Alma inferior) y la forma inmanente a los cuerpos, llegamos a la materia como indeterminación absoluta, receptiva de toda forma. Incapaz de volverse en contemplación hacia el Alma vegetativa que la engendró, la materia no puede por lo mismo producir nada. Es lo último en la escala de los seres; mejor, es ya no-ser.[68]

A su vez, siendo privación total, está desposeída de por sí de todo bien, puesto que el bien de la materia es la forma, y la materia en cuanto tal carece de toda forma. La materia es, por tanto, el mal absoluto:

> El mal no está en cualquier clase de carencia, sino en la total. Es un hecho al menos que quien carece del bien en poco no es malo, pues puede incluso ser perfecto al nivel de su propia naturaleza. Pero cuando se es carente del todo, como lo es la materia, eso es el mal absoluto sin parte alguna de bien. Y es que la materia ni siquiera posee el ser, como para que pudiera de ese modo tener parte en el bien, sino que su ser lo es sólo de nombre, hasta el punto de que se pueda decir con verdad que su ser es no-ser. La carencia, pues, lleva consigo el no ser bueno; pero la carencia total, el ser malo. (*Enéada* I, 8 [51], 5, 5-13.)[69]

La materia es también y por lo mismo la fealdad absoluta, dado que la belleza sensible consiste en la participación en la forma, mientras que la materia carece de toda forma. Y en la inevitable existencia de la materia como término final de la procesión estriba la inevitabilidad de los males. A la pregunta: «¿Por qué, si existe el Bien, existe también el mal?», Plotino responde: «Porque en el universo debe existir la materia»:

> Y es que la naturaleza «de este universo está mezclada de inteligencia y forzosidad», y cuantas cosas le vienen de Dios, son bienes; los males, en cambio, le vienen de la «naturaleza primitiva». Quiere decir [Platón] de

67 Sobre el sentido de la materia como no-ser, *cf.* E. M. Borrego Pimentel, 1994, págs. 99-111.

68 *Enéada* III, 6 (26), 7, 7-11.

69 *Cf.* también *Enéada* II, 4 (12), 16, 16-24.

la materia subyacente que no ha sido ordenada todavía. (*Eneada* I, 8 [51], 7, 4-7.)[70]

El mundo es un ser mixto, compuesto de inteligencia y necesidad, y a un ser mixto no se le puede exigir el mismo grado de perfección que a uno simple. Más aún, como imagen del universo inteligible, el universo sensible es menos uno y más múltiple que su modelo ideal. De ahí que el mundo esté constituido por partes desiguales y aun contrastantes, bienes y males, pero sin dejar de ser por eso —antes al contrario, siendo precisamente por eso— un conjunto armónico y bello cuando sus partes están debidamente concertadas.[71] Pero de este mundo sensible hemos de tratar a continuación con mayor detalle.

El mundo sensible y la Providencia divina

El mundo sensible resulta del perfeccionamiento de la materia por el Alma inferior o Naturaleza, la cual crea, insuflándoles vida, todos los vivientes, los ordena y gobierna sabiamente, siendo así más valiosa que ellos. Plotino se imagina este gobierno como si:

> [...] el Alma, estando parado el cielo, como que se infiltrara en él desde fuera, desde todas partes, se difundiera y se adentrara desde todas partes y lo iluminara por dentro. Como los rayos del sol iluminan una nube oscura y la tornan brillante dándole un aspecto dorado, así el Alma, al penetrar en el cuerpo del cielo, le dio vida, le dio inmortalidad, y lo despertó de su inercia. Y el cielo, movido con movimiento eterno por obra del alma que lo conduce sabiamente, tornose un viviente bienaventurado, y al alojarse el Alma en su interior, cobró dignidad, él que, anteriormente al Alma, era un cuerpo muerto, tierra y agua, mejor dicho, tiniebla de materia, no-ser y —como dice el poeta— «el objeto del odio de los dioses».[72] [...] todas las cosas viven por el Alma entera y toda ella está presente en todas partes, asemejándose al Padre que la engendró

[70] Las dos citas están tomadas de Platón: la primera corresponde al *Timeo*, 47e5-48a1, y la segunda, no textual, al *Político*, 273b5.

[71] *Eneada* III, 2 (47), 2, 23-31. Por eso, si los males que hay en el universo no existieran, éste sería incluso imperfecto (*Enéada* II, 3 (52), 18, 2-3).

[72] Homero, *Ilíada*, XX, 65.

> tanto en unidad como en ubicuidad. Y aunque el cielo es múltiple y es distinto en distintas partes es uno merced a la potencia del Alma, y por el Alma es Dios este universo. (*Enéada* v, 1 [10], 2, 18-40.)

Pero la generación del mundo sensible ya no responde al principio de la génesis bifásica. La Inteligencia y el Alma, aunque generadas inicialmente como actividades indeterminadas, son capaces de volverse a mirar a su progenitor y, viéndolo a su modo, llenarse de contenido y engendrar su propia prole inmanente: el mundo inteligible de las Formas en el caso de la Inteligencia y el mundo de las Razones en el caso del Alma. En cambio, la materia no puede volverse para contemplar al Alma que la engendró porque, siendo indeterminación absoluta, carece de toda actividad y de toda iniciativa: no es más que una sombra que aguarda cuanto quiera causarle el agente. No es, pues, la materia la que se vuelve a mirar al Alma, sino a la inversa, es el Alma, el Alma inferior la que, tras generar la materia, se vuelve a mirarla para estructurarla y formar, de ese modo, un cuerpo, proyectando en ella, cual en un espejo, sus propias razones. Cada cosa resulta ser entonces una razón en la materia.

Aunque el universo es una imagen que se configura perpetuamente gracias a la acción indefectible y eslabonada de tres Hacedores o Demiurgos —la Inteligencia, el Alma superior y el Alma inferior—, estrictamente hablando el Hacedor verdadero y Demiurgo verdadero del mundo es la Inteligencia, que es quien confiere al Alma que le sigue los dones cuyos vestigios están en el Alma inferior o Naturaleza.[73] Pero es un Demiurgo muy distinto de los artesanos de nuestro mundo, no sólo porque es Demiurgo y Modelo a la vez, sino además porque crea espontáneamente, sin un plan o ideación previos:

> *Este universo:* Puesto que su ser y su modo de ser proviene de otro, ¿acaso pensamos que su Hacedor ideó en su mente la tierra y pensó que debía estar en el centro, y que luego ideó el agua y la ideó bordeando la tierra, después las demás cosas hasta el cielo, luego los animales todos, cada cual con su figura, todas las figuras que existen actualmente, sus vísceras internas y sus miembros externos, y que luego, una vez dispuestos en su mente todos los pormenores, puso manos a la obra? No, ni era posible tal ideación —¿de dónde se le iba a ocurrir la ideación de lo que jamás había visto?—, ni caso de habérsela inspirado algún otro, le era posible

[73] *Enéada* II, 3 (52), 18, 15-16; *Enéada* v, 9 (5), 3, 24-26.

ponerla por obra al modo como fabrican los actuales artesanos valiéndose de manos e instrumentos. Manos y pies son posteriores. (*Enéada* v, 8 [31], 7, 1-12.)

Plotino no retiene nada del aspecto antropomórfico del mito del *Timeo*, donde Platón presenta al Demiurgo decidiéndose, previa reflexión, a crear el mundo. El orden del universo no es el resultado de un designio o de una voluntad reflexiva. Creerlo así equivaldría a rebajar al Demiurgo al puesto de un artífice humano.[74]

A su vez, el mundo sensible es eterno en el sentido de originado desde siempre y duradero por siempre, pues desde que existe el mundo inteligible y mientras exista, existió y existirá también el universo sensible. La generación «eterna» del universo es incompatible con la idea de un designio deliberado de su Hacedor:

[El cosmos] posee, además, la eternidad de aquél [esto es, de su progenitor], como imagen suya que es (de lo contrario, tan pronto poseerá el carácter de imagen como dejará de poseerlo), ya que no se trata de una imagen producida por el arte. Ahora bien, toda imagen que es imagen por naturaleza subsiste mientras subsista el modelo. Y por eso no tienen razón los que, mientras perdura el mundo inteligible, destruyen y generan el mundo sensible cual si fuera obra del designio deliberado de su Hacedor en un momento dado. Sea cual fuere el modo como se conciba esta creación, no quieren comprender ni saben que, mientras aquél siga resplandeciendo, nunca jamás cesarán las demás cosas, sino que, desde que aquél existe, también éstas existen, y siempre existieron y existirán. Estos términos tenemos que utilizarlos forzados por el deseo de expresar su eternidad. (*Enéada* v, 8 [31], 12, 17-26.)

Plotino parece, pues, apartarse decididamente de Platón cuando afirma que el mundo no es una imagen producida por arte, sino por

[74] Platón habla del Demiurgo como «autor *(poiêtês)* y padre *(patêr)* de este universo» (*Timeo*, 28c). Como *poiêtês* puede entrañar la idea de fabricación, Plotino favorecerá el lenguaje de la paternidad y de la generación para evocar una *producción natural*. En este sentido, el Uno es *Padre* del Intelecto, el Intelecto es *Padre* del Alma, el Alma es *Madre* (obligado por el género femenino) de la Naturaleza, y ésta, a su vez, es *Madre* de los cuerpos. En cambio, Plotino prefiere hablar de Imagen, no de Hijo; una Imagen, por otra parte, siempre inferior al Modelo. Las Hipóstasis no son «consustanciales»: aquí radica una diferencia fundamental entre el plotinismo y el cristianismo (*cf.* P. Aubin, 1992, págs. 92-101; 107-110).

naturaleza, aun cuando ponga como Demiurgos a la Inteligencia, al Alma superior y al Alma inferior, y ello a causa del carácter «natural» y «espontáneo» de la actividad creadora derivada de la Inteligencia y del Alma. El principio de la doble actividad, la de la esencia de cada cosa y la derivada de la esencia de cada cosa, salva la aparente contradicción que supone hablar de realidades espirituales que crean espontánea y naturalmente, sin deliberación previa de ninguna clase.

Plotino toma del *Timeo* (30b-31b) la concepción del universo sensible como un viviente inteligente, divino y bienaventurado, y como un viviente uno y múltiple: uno y único, pero con todas las criaturas vivientes que por naturaleza le son afines dentro de sí a imagen del Viviente inteligible;[75] y esta concepción platónica la conjuga con la estoica del cosmos como sistema dinámico de fuerzas psicofísicas en virtud de la «simpatía» cósmica que reina entre sus partes, análoga a la coordinación unitaria existente entre los diversos miembros de un organismo vivo individual:

> Es preciso que todas las cosas estén bien conjuntadas unas con otras, y no sólo en cada uno de los animales particulares —eso que se ha llamado hermosamente «conspiración unitaria»—, sino con mucha mayor razón y anterioridad en el universo. (*Enéada* II, 3 [52], 7, 16-18.)[76]

Esta mutua interdependencia entre las partes se debe a la unicidad del Alma que se extiende a todas ellas, lo cual viene confirmado, en un ámbito ya no estrictamente corpóreo, por el hecho de que los hombres simpatizamos unos con otros y nos sentimos atraídos por la amistad, y también por la relativa eficacia de los encantamientos y de las artes mágicas. De todo lo cual cabe deducir que la unidad de todas las cosas se debe a que el Alma es una sola. Plotino, no obstante, circunscribe el alcance de los influjos astrales y mágicos al ámbito de lo somático y del alma inferior, y aun esto limitadamente; niega, en cambio, que afecten en absoluto al verdadero yo, aquel donde reside la inteligencia, la voluntad y el libre albedrío.

El influjo del cosmos en el hombre es, pues, moderado, siempre y cuando el hombre no se comporte como mera parte del cosmos. En cuanto al influjo de la magia en el hombre, la posición de Plotino es

---

[75] *Enéada* IV, 8 (6), 1, 41-50.

[76] Sobre la expresión «conspiración» *(sympnoia)*, *cf. Stoicorum Veterum Fragmenta* [ed. de H. von Arnim], II, nota 543.

clara: el alma racional es inmune a los hechizos mágicos. Queda, pues, libre de todo influjo justamente lo que es nuestro verdadero yo, aquel al que la naturaleza otorgó el dominio de las pasiones. «Porque, pese a que en medio de estos males estamos atrapados a través del cuerpo, Dios nos concedió "una virtud que no admite dueño".»[77] Esto nos lleva como de la mano a otra temática fundamental: la de la relación y distinción entre Fatalidad y Providencia.

Platón dedicó parte de las *Leyes*, x a la providencia divina, saliendo al paso de quienes, aun admitiendo la existencia de los dioses, negaban que éstos se cuidasen de los asuntos humanos. Plotino, por su parte, le dedica un largo tratado, *Sobre la providencia*, (mal) dividido en dos por Porfirio, los tratados III, 2-3 (47-48). Dando por supuesta la existencia de la providencia, que considera suficientemente probada por filósofos anteriores, Plotino se propone estudiar su modo de ser y de obrar, y examinar las consecuencias que se siguen de la admisión de la existencia de la providencia universal.

Como el mundo sensible es eterno, podemos concluir que no es resultado de un cálculo de Dios, esto es, que no responde a una providencia particular, sino que, para el universo sensible, la providencia consiste en que el cosmos esté en conformidad con la Inteligencia y proceda de ella como de su modelo.[78] Aunque este modelo inteligible, el Cosmos verdadero y primario, es un todo unitario y concorde, el cosmos sensible está fraccionado en una multiplicidad de partes no muy bien avenidas. El cosmos sensible es una mezcla de Razón y materia, resultado de la creatividad connatural de la Inteligencia que lo originó enviando una Razón a la materia. De la Inteligencia y de la Razón emanada de ella (con el concurso del Alma) surgió este universo y se espació,

> [...] con lo que forzosamente unas partes se hicieron amigas y benévolas y otras enemigas y hostiles, y se dañaron unas a otras, unas voluntaria y otras involuntariamente, y unas, al ser destruidas, produjeron la génesis de otras. (*Enéada* III, 2 [47] 2, 24-28.)

Aun así, no hay motivo de reproche ni contra el cosmos ni contra el Hacedor del cosmos. Primero, porque el cosmos existe por necesidad, y nació porque existe una naturaleza superior, la Inteligencia, que engen-

[77] *Enéada* II, 3 (52), 9, 16-18. La cita corresponde a Platón, *República*, x, 617e3.
[78] *Enéada* III, 2 (47), 1, 15-26.

dra algo semejante a sí misma. Segundo, porque hay que considerar las partes en su relación con el conjunto mismo, sin aislar algunas de sus partes, sino descubriendo cómo se hallan en consonancia y en armonía con él. Quien sabe mirar así al universo, en su conjunto, descubre:

> [...] un todo sumamente hermoso, autosuficiente y amigo de sí mismo y de sus propias partes, tanto de las principales como de las menos importantes, que son igualmente idóneas. Por lo tanto, sería una inculpación bien absurda la de quien, basándose en las partes, inculpara al conjunto. (*Enéada* III, 2 [47] 3, 6-10.)

Ahora bien, la providencia no es responsable de cuanto sucede en el mundo, sino que en la trama del universo entran en juego tres principios causales: el Alma universal (providencia), la fatalidad y el alma individual. El hombre no queda anulado por la fatalidad, como ya hemos visto al tratar de la relativa eficacia de los influjos astrales y de la magia. Pero tampoco por la providencia: «En realidad, la providencia no debe ser tal que nosotros quedemos anulados».[79] Los hombres son también principios, principios autónomos de acción. No obstante, en virtud de la sabiduría omnisciente por la que el Alma universal conoce el futuro incluidas las acciones humanas, si bien la providencia no es responsable de todo, sí es coordinadora de todo cuanto sucede en el mundo, y eso, de antemano, asignando un puesto apropiado para cada hombre, uno para el bueno y otro para el malo. Es como un dramaturgo que concibe previamente la trama de una obra en que entran personajes buenos y malos, y luego reparte los papeles de acuerdo con la categoría de cada actor; la buena o mala actuación depende de ellos.[80] Pero si éste es el juego entre la providencia divina y la libertad humana, en verdad no hay «historia», sino sólo «naturaleza». Plotino es inequívoco al respecto:

> [...] en modo alguno hay que introducir actores tales que digan palabras distintas de las del Poeta rellenando por su cuenta lo que falta como si el drama fuera de suyo incompleto y su Autor hubiera dejado huecos intermedios. Porque los actores no han de ser meros actores, sino partes del

---

79 *Enéada* III, 2 (47), 9, 1-2. Plotino sale así al paso de quienes pretenden salvarse sólo con la ayuda de los dioses sin haber puesto ellos los medios con los que los dioses les mandan salvarse.

80 *Enéada* III, 2 (47), 17, 18-53.

> Poeta y de un Poeta que tiene previsto lo que han de decir para poder de ese modo engarzar las partes restantes y con ellas también los efectos. Pues aun los efectos que se siguen en el universo a consecuencia de las acciones malas son engarzados por las Razones y engarzados conforme a un plan racional. (*Enéada* III, 2 [47], 18, 7-15.)

Grave devaluación de la libertad humana, resuelta en su pasiva conformidad con la naturaleza y con la Razón.

Plotino no parece tener dificultades en conciliar la providencia con la existencia de los males. Para él, en la inevitable existencia de la materia estriba la inevitabilidad de los males. Además, como imagen del cosmos inteligible, el universo es más múltiple que su modelo. De ahí que esté constituido por partes desiguales y aun contrastantes, pero no por ello deja de haber armonía y belleza en el conjunto. El cosmos sensible, lo hemos dicho, es una mezcla de Razón y materia. Esta Razón —la del Alma inferior— no es ni Inteligencia sin mezcla ni se identifica con la Razón del Alma pura o Alma superior, pero proviene conjuntamente de la Inteligencia y del Alma superior. Ahora bien, aunque proviene de una Inteligencia una y de una Vida una, y aunque ambas sean plenas:

> [...] esta Razón no es ni una vida una ni una determinada inteligencia una, ni es plena en todo punto ni se da toda y entera a aquellos a los que se da. No, sino que, contraponiendo unas partes a otras y haciéndolas deficientes, dio origen a una situación de guerra y de lucha. Y aun así, aunque no puede ser una, sí es «unitotal». Porque, aunque se ha hecho hostil a sí misma en sus partes, es tan una y amiga de sí misma como si fuera el plan de un drama: el plan de un drama es uno aunque contenga en sí muchos conflictos. Ahora bien, el plan de un drama reduce el drama —quiero decir las partes en conflicto— a la unidad de una especie de armonía porque hace que el relato completo de las partes que entran en conflicto tenga cierta coherencia. Mas en el cosmos, el conflicto de las partes discordantes proviene de una sola Razón. (*Enéada* III, 2 [47], 16, 30-39.)

La Razón da origen a partes antagónicas entre sí que se aúnan armónicamente conforme a un plan racional. Es la idea heracliteana de la armonía de contrarios. Sin contrarios no hay orden cósmico. Como dice J. Igal:

> En general da la impresión de que a Plotino no le angustia la existencia de los males, sino que la considera como un hecho natural y a la vez re-

> velador de una Providencia respetuosa, por una parte, con la libertad humana y sabiamente coordinadora, por otra, pues sabe sacar de males bienes, armonizarlos para el bien del conjunto y aplicar, cuando es preciso, la pedagogía del sufrimiento. Sólo cuando afronta el problema de las suertes inmerecidas, por qué los malos triunfan y los buenos fracasan, por qué aquéllos cometen injusticias y éstos las padecen, parece asomar en él un dejo de turbación. (J. Igal, 1992, págs. 82-83.)

En efecto, por lo que atañe a las suertes inmerecidas, cuando vemos que los buenos cosechan males y los malos bienes, ¿por qué al bueno le toca lo disconforme con la naturaleza y lo conforme con la naturaleza al malvado? Una distribución así, ¿cómo puede ser equitativa? Lo decoroso y proporcionado y lo conforme con los méritos sería lo contrario, que es lo que de hecho no sucede; pero eso sería lo propio de una Providencia perfecta. Si hay Providencia, ¿cómo puede suceder esto? En cualquier caso, no hay que reprocharle a la Providencia las malas acciones ni echarle la culpa de que las almas sean malas, puesto que «la responsabilidad es de quien hizo la elección»,[81] dirá Plotino citando a Platón.

La respuesta principal a esta dificultad, que procura salvar la libertad humana y la justicia divina, nos sitúa en la perspectiva escatológica: la muerte no es el final, sino que va seguida de un destino bueno para los buenos y malo para los malos. Quienes delinquen hallan ya su castigo en la misma depravación de sus almas por sus actos de maldad. Pero luego les aguarda, además, el castigo que están destinados a padecer, «porque no se queda todo en hacerse malos en esta vida y morir, sino que en cada caso el comportamiento antecedente va seguido de un destino conforme con la razón y la naturaleza: peor para los peores y mejor para los mejores».[82] Es la ley de la Providencia, que dicta que la vida de los que se hicieron buenos ha de ser buena, como lo será también la que les aguarda en lo venidero, y la de los malos, mala. Esta ley le hace exclamar a Plotino:

> ¡Tan admirablemente provisto de potencia y de orden está este universo! Porque en él todas las cosas siguen su «curso calladamente de acuerdo con la justicia»,[83] de la que nadie puede escapar, de la que el malvado no

[81] *Enéada* III, 2 (47), 7, 19-20. La cita corresponde a *República*, x, 617e4.
[82] *Ibid.*, 8, 28-31.
[83] Eurípides, *Troyanas*, 887-888.

entiende nada, pero por la que es conducido sin saberlo a donde debe ser trasladado dentro del universo. El hombre de bien, en cambio, sí sabe adónde va, y va a donde debe ir, y ya antes de partir conoce el sitio en donde, una vez llegado, le es preciso habitar, y abriga la esperanza de que ha de morar «en compañía de los dioses». (*Enéada* IV, 4 [28], 45, 27-33.)[84]

Una respuesta similar había dado Platón en las *Leyes*, x (904e-905c).

El hombre

Aunque inserto en la trama del mundo sensible, sólo el hombre tiene un destino superior al del resto de los animales que pueblan la tierra: la unión con Dios. Consciente del puesto privilegiado que ocupa el hombre en el cosmos, Plotino dedicó gran parte de su producción a determinar su naturaleza. El hombre es un compuesto de cuerpo y alma, pero «nosotros», término técnico para referirse al hombre y al yo del hombre, somos principalmente el alma. El tratado IV, 7 (2), *Sobre la inmortalidad del alma*, es, sobre todo, una investigación sobre la esencia del alma humana. Plotino rechaza primero falsas concepciones. El alma «no es cuerpo», contra epicúreos y estoicos; «no es una armonía», contra los pitagóricos; «no es una actualidad inseparable», contra Aristóteles. El alma no es cuerpo porque la vida es inherente al alma pero no al cuerpo. ¿Cabe acaso que el alma sea de una naturaleza distinta del cuerpo pero algo del cuerpo, al modo de una armonía? Esto es imposible, entre otras razones, porque anteriormente a esta alma tendría que existir otra alma: la autora de esa armonía. Plotino rechaza también la concepción aristotélica del alma como acto primero del cuerpo natural orgánico poseedor de vida en potencia: una unión así no explicaría la actividad, independiente del cuerpo, que posee el alma intelectiva. El alma, siguiendo a Platón, es una sustancia real, trascendente, divina, simple e inmortal.

Si de la naturaleza del alma pasamos a su estructura, Plotino trata de conciliar a Platón con Aristóteles. En la *República*, Platón había concebido el alma humana como constituida por tres partes: la racional, la irascible y la apetitiva. De estas tres partes, sólo la primera, que es la verdadera naturaleza del alma, es inmortal; las

84 La última cita corresponde a Platón, *Fedón*, 63b-c y 81a.

otras dos son afecciones que le nacen al alma en su estado de unión con el cuerpo.[85] En el *Timeo*, la tripartición es sustituida en cierto modo por una bipartición: de un lado tenemos el alma inmortal alojada en la cabeza; de otro, la mortal, separada de la anterior por el istmo del cuello y alojada en el tórax. Esta especie de alma es el centro de todas las pasiones y se subdivide, a su vez, en dos subespecies: la irascible y la apetitiva, alojadas respectivamente en el pecho y en el vientre.[86] El alma inmortal, por su parte, es de la misma naturaleza que el Alma del mundo y está constituida, como ella, por la mezcla de dos esencias: la indivisible y la divisible que deviene en los cuerpos.[87] Para Plotino, siguiendo en esto a Aristóteles, el alma es una naturaleza una y simple, sin partes, aunque con multiplicidad de potencias, reductibles a los tres niveles psíquicos: intelectivo, sensitivo y vegetativo, de los que el primero se identifica con la esencia indivisible del *Timeo*, y los otros dos, con la esencia que se divide en los cuerpos. Los niveles intelectivo y sensitivo-vegetativo traducen, pues, en términos aristotélicos las dos esencias constitutivas del alma inmortal del *Timeo*. En cuanto al alma mortal del *Timeo*, la irascible y apetitiva, Plotino la entiende como constituyendo un nivel subvegetativo, un apéndice que dimana del alma vegetativa como proyección de ésta en el cuerpo orgánico.[88]

De este modo, el hombre no es un compuesto sustancial único. «Cada hombre es doble: uno, el compuesto dual particular, y otro, él mismo.»[89] El hombre total consta, pues, de dos hombres: «el hombre verdadero», constituido por el alma real, es decir, la resultante de la mezcla de las dos esencias, la indivisa y la dividida, y «el otro hombre», el compuesto animal, constituido por la mezcla resultante de la unión del alma subvegetativa con un cuerpo específico:

> El «nosotros» tiene, pues, dos sentidos: el que incluye la bestia y el que transciende ya la bestia. Ahora bien, «bestia» es el cuerpo vivificado; pero el hombre verdadero es otro, el que está puro de dichas afecciones [las del compuesto], poseyendo las virtudes intelectivas, las cuales resi-

---

[85] *República*, x, 611a-612a.
[86] *Timeo*, 69c-72e.
[87] *Ibid.*, 41d.
[88] *Enéada* IV, 3 (27), 19; *Enéada* I, 1 (53), 7, 1-6.
[89] *Enéada* II, 3 (52), 9, 30-31.

den en el alma misma que está tratando de separarse, tratando de separarse y separada aun estando acá todavía. (*Enéada* I, 1 [53], 10, 5-10.)[90]

Esta exposición quedaría incompleta si no hiciéramos referencia a la doctrina de la presencia o «inhabitación» de la Trinidad trascendente en el hombre:

Ha quedado ya demostrado que hay que pensar que las cosas son así: que existe lo que está más allá del Ser, o sea, el Uno, tal cual nuestro razonamiento trató de mostrarlo en la medida en que la demostración era posible en este asunto; que, seguidamente, existe el Ser y la Inteligencia y que, en tercer lugar, existe la naturaleza del Alma. Ahora bien, del mismo modo que esta Trinidad de la que hemos hablado existe en la naturaleza, así hay que pensar que también habita en el hombre. Quiero decir: no «dentro del hombre sensible» —pues esta Trinidad es trascendente—, sino «encima del hombre que está fuera de las cosas sensibles» y este «fuera de» se entiende del mismo modo que aquélla está fuera del universo entero. (*Enéada* V, 1 [10], 10, 1-9.)[91]

El Alma está ciertamente presente, ya que nuestra alma es la misma que el Alma universal, sólo que particularizada por su encarnación en un cuerpo individual. A su vez, la inteligencia de nuestra alma está presidida por dos niveles superiores correspondientes a las dos primeras Hipóstasis, pero que forman parte de su estructura y por los que somos capaces de poseer a la Inteligencia y al Uno.[92]

Caída y retorno del alma

La situación del alma humana, de la que hasta ahora hemos investigado su esencia y estructura, es la de un alma encarnada. En los primeros tratados, el mero hecho de la bajada del alma humana al cuerpo es considerado como un delito imputable y merecedor de castigo, y el castigo consiste en sufrir las consecuencias de su bajada. En

[90] Para toda esta cuestión, *cf.* J. Igal, 1979, págs. 315-346.
[91] La vida de acá consistirá precisamente en esforzarse por elevar lo que de divino hay en nosotros hacia lo que hay de divino en el universo (*Vida*, 2, 25-27).
[92] *Enéada* I, 1 (53), 8, 1-14.

el tratado IV, 8, *Sobre la bajada del alma a los cuerpos*, se nos dice que las almas particulares:

> [...] permanecen ilesas si se quedan en la región inteligible en compañía del Alma total; y si se quedan en el cielo en compañía del Alma total, congobiernan con ella del mismo modo que los ministros que conviven con el rey soberano congobiernan con él sin descender ellos tampoco de las aulas regias. Eso se debe a que, entonces, las almas están juntas en un mismo punto. Pero si cambian pasando de ser algo total a ser algo parcial y a ser de sí mismas y se cansan, por así decirlo, de estar con otro, entonces se retiran cada una a su propio ámbito. Ahora bien, cuando el alma hace esto prolongadamente huyendo de lo universal y abandonándolo con su separación, y deja de dirigir la mirada a lo inteligible, se aísla convertida en algo parcial. (*Enéada* IV, 8 [6], 4, 5-14.)

En el tratado V, 1, el deseo de pertenecerse a sí misma y la complacencia en la propia autonomía aparecen de nuevo como causas de la caída del alma humana. En su deseo de «querer ser de sí mismas», «gozosas de su albedrío», las almas se han olvidado de su propia estirpe divina y de Dios su Padre. Esto las ha llevado a una alienación y menosprecio de sí mismas y al aprecio de las cosas de aquí abajo.[93] Como consecuencia de esa osadía *(tolma)* de querer ser de sí misma, el alma se debilita, se ocupa de múltiples quehaceres y dirige la mirada a una cosa parcial; y, a causa de su separación de lo total, se posa en alguna cosa individual y huye de todo lo demás, abandona lo total y gobierna con apuros lo particular entrando ya en contacto con las cosas externas y cuidando de ellas, haciéndose presente en aquella cosa individual y entrando muy dentro de ella. Es entonces cuando le sobreviene al alma su encadenamiento en las cadenas del cuerpo tras verse privada de la indemnidad de que gozaba junto al Alma total.[94]

Pero aun en este mismo tratado, apunta una concepción de la bajada del alma difícilmente conciliable con la anterior, por más que Plotino se esfuerce en ello por lealtad a Platón. Según esta segunda

---

[93] *Enéada* V, 1 (10), 1, 11-17.

[94] Sabemos en qué quedará la doctrina plotiniana del pecado: el alma absolutamente simple, el alma verdadera desvinculada de la imagen de alma que se le añade al encarnarse en el cuerpo, es impecable. Peca, en cambio, «el compuesto» formado por el alma verdadera y la imagen de alma (*Enéada* I, 1 [53], 9, 1-4; 12). Esta imagen de alma es la «otra especie de alma» de la que habla Platón, el alma irascible-apetitiva.

concepción, el alma humana desciende al cuerpo que le es apropiado y afín en virtud de una propensión espontánea y para ordenamiento del cuerpo:

> Pues así es como el alma, aun siendo cosa divina y aun procediendo de la región de arriba, se adentra en el cuerpo; y, aunque es el dios posterior, viene acá abajo en virtud de una propensión espontánea, por causa de su potencia y para ordenamiento de lo que existe a continuación de ella. (*Enéada* IV, 8 [6], 5, 24-27.)

En un tratado posterior, Plotino insiste en el carácter espontáneo y como automático, no por libre elección, sino en virtud de un impulso natural y de una ley universal que impulsa a las almas particulares a encarnarse en sus respectivos cuerpos.[95]

En esta perspectiva, la verdadera caída del alma no consiste meramente en encarnarse en el cuerpo, sino en allegarse excesivamente a la materia con el consiguiente debilitamiento y aun paralización de los niveles superiores, que quedan inoperantes si se dejan invadir por la materia:

> Muere, pues, el alma como puede un alma morir: la muerte para ella, cuando está todavía inmersa en el cuerpo, consiste en hundirse en la materia y atestarse de ella, y, una vez salida del cuerpo, en yacer en ella, hasta que se dé a la fuga y quite la vista, de algún modo, del cenagal. (*Enéada* I, 8 [51], 13, 21-25.)

Es preciso, pues, huir hacia lo alto, reactivando el nivel intelectivo y dejando inoperantes el sensitivo y el vegetativo. La «huida» es al mismo tiempo una «subida» que, a su vez, es un «retorno» y una «entrada» en el alma intelectiva. Tras la muerte, el alma pasa a ser aquello que fue predominante en esta vida, convirtiéndose en aquel nivel psíquico que cada cual mantuvo activo en esta vida. De este modo, cuantos preservaron el carácter de hombre, renacerán hombres. Cuantos vivieron, en cambio, según el nivel sensitivo o vegetativo, renacerán animales o plantas. La proyección escatológica de la antropología plotiniana tiene, pues, una proyección ascética: hay que «huir», esto

---

[95] *Enéada* IV 3 (27), 13, 1-22. Sobre este contraste entre el alma concebida como fuerza organizadora de los cuerpos y el alma concebida como sede del destino, *cf.* E. Bréhier, 1953, págs. 92-97, y, en especial, J. Guitton, 1971, págs. 66-90.

es, hay que esforzarse por abandonar el nivel vegetativo y remontarse por encima del sensitivo hasta instalarse en el nivel intelectivo. Sólo entonces la ascética deja paso a la mística, a la unión y visión de Dios. En esta subida, el hombre no está solo; cuenta con la Providencia:

> Aunque el hombre no es el mejor de los animales, sino que ocupa el rango intermedio que ha elegido, sin embargo, la providencia no permite que perezca en el puesto en que está, sino que constantemente procura elevarlo a lo alto empleando toda la variedad de resortes que la divinidad emplea para hacer que prevalezca la virtud. (*Enéada* III, 2 [47], 9, 19-24.)[96]

Platón había dicho que, para evitar los males, «hay que huir de aquí», y que huir consiste en asemejarse a Dios por la virtud:

> Sin embargo, Teodoro, los males no pueden desaparecer, pues es necesario que exista siempre algo contrario al bien. Los males no habitan entre los dioses, pero están necesariamente ligados a la naturaleza mortal y a este mundo de aquí. Por esa razón es menester huir de él hacia allá con la mayor celeridad, y la huida consiste en hacerse uno tan semejante a la divinidad como sea posible, semejanza que se alcanza por medio de la inteligencia con la justicia y la piedad. (Platón, *Teeteto*, 176a-b.)[97]

El tratado I, 2, *Sobre las virtudes*, que arranca con este conocido pasaje del *Teeteto*, presenta distintos grados de asemejamiento a Dios. El primer grado se adquiere por las llamadas virtudes «cívicas»: prudencia o sabiduría, coraje, templanza y justicia.[98] Estas virtudes cívicas no tienen todavía por misión despegar al alma del cuerpo, sino sólo controlar las pasiones y los apetitos, manteniéndolos a raya para que no se desmanden contra el dictamen de la razón. Mediante ellas

[96] A ese rango intermedio ha aludido poco antes Plotino cuando escribe: «El hombre yace entremedias de los dioses y las bestias y propende a ambas cosas: unos hombres se asemejan más a lo uno (a dios), otros a lo otro (a la bestia) y otros, que son la mayoría, son intermedios». (*Enéada* III, 2 [47], 8, 9-11.)

[97] La idea de que el fin del hombre es la asimilación a Dios mediante la virtud se encuentra también en la *República*, X, 613a-b. Plotino volverá sobre el célebre pasaje del *Teeteto* en la *Enéada* I, 8 (51), 6, 1-17.

[98] El calificativo de «cívica» *(politikê)* aparece en el *Fedón*, 82a-b. En cuanto a la descripción de estas cuatro virtudes cardinales, Plotino se inspira en la *República*, IV, 428a-434c y 441c-445e.

nos asemejamos, pues, a la Medida trascendente. Pero no es esto la totalidad de Dios (en alusión a los estoicos). El segundo grado supone un proceso drástico de purificación, que tiene por objeto desvincular afectivamente al alma de las cosas del cuerpo evitando toda clase de faltas, primero las deliberadas y luego incluso las indeliberadas. Este proceso, obra de toda verdadera virtud entendida como «purificación», dispone al alma de tal suerte que ni comparte las opiniones del cuerpo (sabiduría o prudencia), ni sus pasiones (templanza), ni teme separarse de él (coraje), y donde la razón y la inteligencia son las que mandan y las demás partes las que obedecen sin oponer resistencia (justicia).

Pero ni el proceso de purificación ni el estado de pureza resultante son la verdadera virtud superior, que consiste en algo ulterior y positivo: en la contemplación de las improntas del mundo inteligible como resultado de la conversión del alma a la Inteligencia por la reminiscencia. Aquí la vía ética de purificación se abre a una vía de iluminación de esencia cognoscitiva. La virtud en su grado superior consiste, pues, en una visión y en una iluminación del alma merced a la reminiscencia por la que se actualizan las improntas de los inteligibles adormecidas y arrinconadas en el alma. La sabiduría, la templanza, el coraje y la justicia superiores son otras tantas formas de unión del alma con la Inteligencia. De este modo, mediante la purificación que culmina en la iluminación del alma por la reminiscencia y en su unión con la Inteligencia por las virtudes superiores, el hombre logra superar la primera etapa del itinerario, la que lo conduce del mundo sensible al inteligible. La «huida de aquí» es a la vez una subida y una entrada en sí mismo, dirigiendo la mirada a la Inteligencia presente en el alma.

Pero la meta no es la Inteligencia, sino el Bien. Al comienzo del tratado I, 3, *Sobre la dialéctica*, redactado como complemento de I, 2, leemos:

> ¿Qué arte, qué método, qué práctica nos sube a donde debemos encaminarnos? Que la meta adonde debemos dirigirnos es el Bien y el Principio supremo, quede bien asentado como cosa convenida y con múltiples argumentos demostrada. Es más, los mismos argumentos con que demostrábamos esto eran una forma de subida. (*Enéada* I, 3 (20), I, I-5.)[99]

En efecto, la virtud superior no consiste en la purificación, sino en la contemplación de los inteligibles en la Luz que los ilumina. Por eso,

99 Que el Bien es la meta lo ha demostrado Plotino en VI, 9 (9), *Sobre el Bien o el Uno*.

junto a una vía de naturaleza ética que nos deja a las puertas de la Inteligencia, Plotino ofrece ahora otra de naturaleza cognoscitiva que nos llevará de la inteligencia al Ser, y del Ser al Bien: la dialéctica.

El itinerario consta de dos etapas: la primera de lo sensible a lo inteligible, y la segunda, de ahí a la cima de lo inteligible. Pero antes de hablar del modo de subir conviene diferenciar a los tres destinados a la subida: el músico, el enamoradizo y el filósofo. Los dos primeros han de recorrer la primera etapa, aunque el método sea distinto en cada caso. Al músico hay que conducirlo más allá de los sonidos y ritmos hacia la Armonía inteligible y hacia aquella Belleza presente en ella. Al enamoradizo, embelesado ante la belleza corporal, hay que conducirlo de manera escalonada de la belleza corporal a la moral, y de ésta, a la Belleza absoluta. El filósofo, en cambio, está ya listo y «como provisto de alas» y no necesitado, como esos otros, de esa primera etapa de separación de lo sensible; él ya ha arribado a la región inteligible y tan sólo necesita un guía que le oriente en su marcha hacia la cima. Habrá que enseñarle las matemáticas, conducirle al perfeccionamiento de la virtud, y tras las matemáticas, enseñarle la dialéctica y hacer de él un dialéctico consumado. Para escalar la cima de la región inteligible no hay otro camino que la dialéctica, definida como la ciencia o sabiduría teórica del Ser *(to on)* fundada en la inteligencia como intuición de las verdades fundamentales relativas al Bien.

Pero tanto en la vía ética por la virtud como en la vía racional por la dialéctica, la fuerza que impulsa al alma hacia arriba es el amor. El amor en su forma más pura está estrechamente vinculado con la «reminiscencia», con el recuerdo recuperado de la Belleza en sí. Por eso, el amor es también nostalgia, deseo de retornar a la patria querida y al Padre.[100] Ese amor nostálgico es también el que impulsa al alma, como provista ya de alas, a emprender la segunda etapa del itinerario, la que conduce hasta la meta suprema del Bien. Ahora bien, puesto que el Uno-Bien está más allá de la Inteligencia, no puede ser aprehendido más que por aquello de la inteligencia que no es inteligencia, sino de naturaleza supraintelectiva. Para que este nivel último pueda entrar en acción, es preciso que el hombre se quede a solas consigo mismo y aplique el lema plotiniano del «despójate de todo»,[101] dejan-

---

[100] *Enéada* I, 6 (1), 8, 16-21; *Enéada* VI, 9 (9), 9, 38.

[101] «He aquí la meta verdadera del alma: el tocar aquella luz y contemplarla con esa misma luz; no con luz de otro, sino contemplar la misma luz por la que ve.

do inoperantes y dormidos todos los otros niveles del alma, incluido el intelectivo:

> [...] la inteligencia está dotada de una doble potencia: una intelectiva con la que contempla los inteligibles que hay dentro de ella, y otra, con la que contempla al que está más allá de ella mediante una intuición receptiva por la que, primero, veía solamente, mas luego, sin dejar de ver, cobra inteligencia y se hace una misma cosa con su objeto. La primera es la contemplación propia de una inteligencia cuerda; la segunda es inteligencia enamorada, cuando se enajena «embriagada de néctar»; y entonces es cuando, desencogida y eufórica por la saturación, se vuelve inteligencia enamorada. ¡Y más le vale emborracharse con semejante borrachera a guardar la compostura! (*Enéada* VI, 7 [38], 35, 20-27.)[102]

El primer paso que ha de dar la inteligencia humana para avistar el Uno consiste, pues, en retroceder de la discursividad a la intuitividad. Una vez hecha inteligencia intuitiva, el segundo paso consiste en no ser plenamente inteligencia, es decir, en trascenderla, para, de ese modo, ver al Uno con aquello de la inteligencia que no es inteligencia —el «centro del alma» lo llama en ocasiones Plotino—. Sólo si el hombre logra actualizar ese yo potencial supraintelectivo podrá hablarse de unimismamiento entre el vidente y lo visto. Éste es el momento culminante de la huida del alma y el que da su sentido profundo a ese «huir solo al Solo» que cierra la edición porfiriana de las *Enéadas*.

Plotino canta la unión mística del alma con Dios como un encuentro con el Amor de sus amores:

> El alma, pues, que sea fiel a su naturaleza ama a Dios, deseando aunarse con él, del mismo modo que una doncella de padre noble ama con amor noble. Pero si, al encarnarse, se deja engañar por galanteos trocando su amor por un amor mortal, desamparada de su padre abusan de ella; mas si aborreciendo de nuevo los abusos de que es víctima acá, se mantiene pura de las cosas de acá y emprende el camino de regreso a su padre, «se

---

Porque la luz por la que fue iluminado es la luz que debe contemplar, ya que ni siquiera al sol lo vemos con luz ajena.

»—Y esto ¿cómo se puede lograr?

»—¡Despójate de todo!» (*Enéada* V, 3 [49], 17, 34-38.)

[102] La cita «embriagada de néctar» corresponde a Platón, *Banquete*, 203b5.

siente a gusto». El que no tenga experiencia de ello, colija de acá y de los amores de acá cuál será el encuentro con el Amor de sus amores; sepa que los amados de acá son mortales y nocivos, son amores de simulacros y versátiles, porque no eran el verdadero Amado, ni el Bien nuestro ni el que buscamos. Allá, en cambio, está el verdadero Amado, con el que podemos incluso unirnos participando de él y poseyéndolo realmente y no abrazándolo por de fuera carnalmente. «Si alguno vio, sabe lo que digo»;[103] sabe que el alma entonces está en posesión de una vida distinta, desde el momento en que se acerca a él y se allega ya a él y participa de él hasta el punto de darse cuenta, en ese estado, de la presencia del proveedor de vida verdadera. Y ya no necesita de nada, antes al contrario, le es preciso despojarse de las demás cosas, quedarse en eso solo y hacerse eso solo, cercenando el resto, todos los aditamentos periféricos, hasta el punto de afanarnos por salir de acá y de disgustarnos por estar atados a la parte de acá, a fin de que logremos abrazarla con la totalidad de nuestro ser sin tener parte alguna con la que no estemos en contacto con Dios. Y entonces es cuando es posible ver a aquél y verse a sí mismo según es lícito ver: a sí mismo esplendoroso y lleno de luz inteligible; mejor dicho, hecho luz misma, pura, ingrávida y leve; hecho dios; mejor dicho, siendo dios. (*Enéada* VI, 9 [9], 9, 33-58.)[104]

Bello canto a la unión mística con Dios, meta y descanso del alma.

Pervivencia de Plotino

La influencia de Plotino a lo largo de la historia ha sido larga y profunda en el campo de la teología, de la filosofía, de la mística e incluso del arte. La historia de ese influjo es la historia del neoplatonismo, que aquí no podemos desarrollar con detalle. La herencia especulativa de Plotino se transmite y fructifica en sus sucesores declarados, como Porfirio, Jámblico, Damascio o Proclo. Proclo (410-485) es el único de estos filósofos que posee rasgos propios. Destacan sus comentarios a algunos diálogos platónicos (*Parménides*, *Timeo*, *Alcibíades I*, *Cráti-*

[103] *Enéada* I, 6 (1), 7, 1-3.

[104] Esta contemplación unitiva es, en esta vida, momentánea. Pero llegará la hora en que será continua, «cuando no se vea molestado por más tiempo por molestia alguna del cuerpo» (*Enéada* VI, 9 [9] 10, 3). Entendemos ahora por qué Plotino, según el testimonio de Porfirio, «tenía el aspecto de quien se siente avergonzado de estar en el cuerpo»: ansiaba la unión definitiva con Dios.

lo, *República*) y, en especial, la *Teología platónica* y los *Elementos de teología*. Hay que señalar su perfecta descripción de la ley natural que rige la procesión o generación de todas las cosas. Esta generación es considerada como un proceso circular constituido por tres momentos: permanencia *(monê)*, procesión *(proodos)* y retorno o conversión *(epistrophê)*. Plotino ya había individualizado estos tres momentos, pero Proclo lleva esta ley triádica a un nivel excepcional de refinamiento especulativo. La ley no sólo es válida en general, sino también en particular, en la medida en que expresa el ritmo característico de la realidad en su conjunto y en todos y cada uno de sus momentos por separado. Proclo es la última voz original en la Antigüedad pagana y ejercerá una gran influencia en la Edad Media, sobre todo a través del *Liber de Causis*, una refundición de sus *Elementos de teología* hecha al árabe por algún autor desconocido quizás hacia el siglo IX. Sin embargo, el mensaje plotiniano se revela especialmente fecundo en contacto con las nuevas ideas y exigencias espirituales que trae el cristianismo, dando lugar a un neoplatonismo cristiano, representado, entre otros, por san Agustín y Dionisio Areopagita. Mi atención se dirigirá en especial a estas dos grandes figuras.

San Agustín (354-430) es el neoplatónico cristiano por excelencia. Él mismo confesará que la lectura de ciertos libros de los platónicos fue decisiva en su conversión a la doctrina católica; conversión cuyas etapas se describen en los libros VI, VII y VIII de sus *Confesiones*. Centrándonos en el libro VII, vemos a un san Agustín angustiado intelectualmente por dos cuestiones, Dios y el mal, que se resisten a sus esfuerzos de reflexión debido a las secuelas que han dejado en su espíritu el maniqueísmo al que estuvo adherido en su juventud durante nueve años.[105] La filosofía neoplatónica lo ayudará a liberarse de la «cárcel del materialismo maniqueo». San Agustín no duda en juzgar su encuentro con el neoplatonismo como algo procurado por el mismo Dios:

> Y primeramente, queriendo tú mostrarme cuánto *resistes a los soberbios y das tu gracia a los humildes* y con cuánta misericordia tuya ha sido mostrada a los hombres la senda de la humildad, por *haberse hecho carne tu Verbo y haber habitado entre los hombres*, me procuraste, por medio de un hombre hinchado con monstruosísima soberbia, ciertos libros de los

[105] San Agustín, *Confesiones*, VII, 1, 2; V, 7.

platónicos, traducidos del griego al latín. (San Agustín, *Confesiones*, VII, IX, 13.)[106]

Se sabe que estos *Platonicorum libri* eran algunas obras de Porfirio y, sobre todo, de Plotino, traducidas por Mario Victorino (280-370), el famoso maestro de retórica en Roma.

Pero ¿qué leyó san Agustín en Plotino? Sobre todo, una doctrina y un método del conocimiento de sí, una iniciación a la reflexión del espíritu sobre sí mismo, una toma de conciencia de la interioridad espiritual. Esta mirada interior le permitirá descubrir los elementos de una metafísica valedera donde el espíritu que reflexiona percibe su ligazón a Dios, la idea misma de Dios y la relación de las criaturas al creador:

> Y, amonestado por estos libros de volver a mí mismo, entré en mi interior guiado por ti; y lo pude hacer porque tú te hiciste mi ayuda. Entré y vi con el ojo de mi alma, comoquiera que él fuese, sobre el mismo ojo de mi alma, sobre mi mente, una luz inconmutable, no esta vulgar y visible a toda carne ni otra por el estilo, aunque más grande, como si ésta brillase más y más claramente y lo llenase todo con su grandeza. No era esto aquella luz, sino cosa distinta, muy distinta de todas éstas. Ni era sobre mi mente como el aceite sobre el agua o el cielo sobre la tierra, sino superior, porque ella me hizo, y yo inferior, por ser hecho por ella. Quien conoce la verdad, la conoce, y quien la conoce, conoce la eternidad. La caridad la conoce. ¡Oh eterna verdad y verdadera caridad y amada eternidad! Tú eres mi Dios. (San Agustín, *Confesiones*, VII, X, 16.)[107]

Se opera entonces una inversión en la jerarquía de los seres. Ahora, la realidad sensible deviene como nada, y el mundo no percibido por los sentidos adquiere la plenitud de la realidad. La visión de esta Luz le permite entender que el mal cuyo origen buscaba no es sustancia —en continuidad con la interpretación plotiniana del mal como privación— y, por lo mismo, que Dios no es el autor del mal.[108] A la vez

---

[106] Sigo sustancialmente la traducción de A. Custodio Vega, *Obras completas de San Agustín*, Madrid, BAC, 1991, II.

[107] Esta vía de interioridad adquirirá forma de prueba de la existencia de Dios en *Sobre el libre albedrío*, libro II.

[108] San Agustín, *Confesiones*, VII, XII, 18-XIII, 19. Sobre la noción plotiniana de mal como privación, *cf. Enéada* I, 8 (51), 1, 9-17; *Enéada* III, 2 (47), 5, 25-29. Pero esta tesis no es en sí misma inseparable de la tesis de la sustancialidad del mal,

conocerá por experiencia que la fuente de la ceguera se halla en el interior del hombre, en cuanto incapaz de apreciar justamente el orden de las cosas por culpa de una voluntad depravada:

> E indagué qué cosa era la iniquidad, y no hallé que fuera sustancia, sino la perversidad de una voluntad que se aparta de la suma sustancia, que eres tú, ¡Oh Dios!, y se inclina a las cosas ínfimas, y arroja sus intimidades, y se hincha por fuera. (San Agustín, *Confesiones*, VII, XVI, 22.)[109]

Es cierto que el estudio directo de los escritos neoplatónicos proporcionó a san Agustín un conocimiento de Dios como un ser auténticamente espiritual, y el mal, en su esencia y su origen, como una perversión del libre albedrío. En ellos encuentra un eficaz itinerario de ascenso del alma a Dios por la vía de la interioridad, pero no la fuerza de un Mediador que le haga capaz de gozar de Dios. El neoplatonismo nada puede enseñarle del misterio encerrado en aquellas palabras: «El Verbo se hizo carne», pero le encaminará hacia las Escrituras y, en especial, a san Pablo.[110]

Entre los siglos V y VI vivió el autor denominado Dionisio Areopagita (o Pseudo Dionisio Areopagita), que fue confundido con aquel Dionisio convertido por san Pablo en su discurso ante el Areópago. Bajo este nombre ha llegado hasta nosotros un corpus de escritos (*Jerarquía celeste*, *Jerarquía eclesiástica*, *Los nombres divinos*, *Teología mística* y *Cartas*) que gozó de gran prestigio en la Edad Media. Dionisio replantea el neoplatonismo en términos cristianos. Sin embargo, lo que más resalta en su obra es la formulación de la teología negativa o apofática. En un lenguaje que recuerda al de Plotino, Dionisio escribe:

> Los sentidos no pueden percibir ni intuir lo que es propio del entendimiento. Signos y figuras no son lo mismo que las realidades inmateriales a que se refieren; lo corpóreo no aprisiona lo intangible e incorpóreo. Del mismo

identificado con la materia, como se lee en *Enéada* I, 8 (51), 3, 12-40, y que san Agustín no aceptará.

[109] Recordemos que Plotino situaba en la osadía de querer ser de sí misma y en la complacencia en la propia autonomía la causa del mal en el alma (*cf. Enéada* V, 1 [10], 1, 4-8).

[110] San Agustín, *Confesiones*, VII, XX, 26. Este importante capítulo XX es todo un reconocimiento del valor de la dialéctica neoplatónica en orden a la comprensión intelectual de la realidad y de Dios pero, al mismo tiempo, una clara advertencia de su radical insuficiencia como camino de salvación.

modo, y con toda verdad, aquella infinita supraesencia trasciende toda esencia; aquella Unidad está más allá de toda inteligencia. Ningún razonamiento puede alcanzar aquel Uno inescrutable. No hay palabras con que poder expresar aquel Bien inefable, el Uno, fuente de toda unidad, ser supraesencial, mente sobre toda mente, palabra sobre toda palabra. Trasciende toda razón, toda intuición, todo nombre. Él es el Ser y ningún ser es como Él. Causa de todo cuanto existe. Él mismo está fuera de las categorías del ser. Sólo Él, con su sabiduría y señorío, puede dar a conocer de sí mismo lo que es. (Pseudo Dionisio, *Los nombres divinos*, 1, 1.)[111]

En este sentido, la vía mejor para designar a Dios consiste en negarle todo atributo, ya que Él es superior a todo, es el supraente y, por consiguiente, el silencio y la oscuridad expresan mejor esta realidad supraesencial, en comparación con la palabra y la luz intelectual:

Por lo cual seguramente dice san Bartolomé que la Palabra de Dios es copiosa y mínima, y que si el Evangelio es amplio y abundante, es también conciso. A mi parecer, ha comprendido perfectamente que la misericordiosa Causa de todas las cosas es elocuente y silenciosa, en realidad callada. No hay en ella palabra ni razón, pues es supraesencial a todo ser. Verdaderamente se manifiesta sin velos, sólo a aquellos que dejan a un lado ritualismos de cosas impuras, y las que son puras, a quienes sobrepasan las cimas de santas montañas. A los desprendidos de luces divinas, voces y palabras celestiales, y se abisman en las Tinieblas donde, como dice la Escritura, tiene realmente su morada aquel que está más allá de todo ser. (Pseudo Dionisio, *Teología mística*, 1, 3.)[112]

A través de sus comentarios al *Liber de Causis* y a *Los nombres divinos*, Tomás de Aquino recogerá esta rica herencia neoplatónica y logrará

---

111 Cito a Pseudo Dionisio según la traducción de T. H. Martín-Lunas en *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, Madrid, BAC, 1995.

112 A través del *Corpus Dionisiacum*, la teología negativa de Plotino estará presente en la mística española, en especial en san Juan de la Cruz. En la *Subida al monte Carmelo* se lee: «Luego, claro está que al entendimiento ninguna destas noticias le puede inmediatamente encaminar a Dios, y que para llegar a Él antes ha de ir no entendiendo que queriendo entender, y antes cegándose y poniéndose en tiniebla que abriendo los ojos para llegar al divino rayo [...]. Y de aquí es que la contemplación por la cual el entendimiento tiene más alta noticia de Dios llaman *Teología mística*, que quiere decir sabiduría de Dios secreta, porque es secreta al mismo entendimiento que la recibe. Y por eso la llama san Dionisio *rayo de tiniebla*». (*Subida*, 2, 8, 5-6.)

una admirable síntesis de aristotelismo y neoplatonismo. Muy profundo será el influjo del plotinismo en el Renacimiento, gracias a un hecho de excepcional importancia: la traducción al latín de las *Enéadas* de Plotino por Marsilio Ficino en 1492.[113] Ninguno de sus tratados había sido traducido durante la Edad Media, y las traducciones de épocas anteriores se habían perdido. Pero Ficino tradujo también y comentó *Los nombres divinos* y la *Teología mística* de Dionisio en los años 1490-1492, que dedicó al cardenal Juan de Médicis, más tarde papa León X. Un neoplatonismo que dejará su huella en Pico della Mirandola, Nicolás de Cusa, Eckhart o Giordano Bruno.

En la modernidad, el neoplatonismo está presente en Baruch Spinoza, con su monismo de la sustancia y su Dios *causa sui*; en Gottfried Wilhelm Leibniz, especialmente en su monadología y su cadena jerárquica del ser, y en Georg Hegel, que hará suyo el proceso circular dialéctico de Proclo. Sin embargo, su mayor influencia se hará sentir en el Romanticismo (Novalis, Friedrich W. J. Schelling), no sólo por el panteísmo naturalístico o el culto a la interioridad, sino muy en particular por la revalorización de la intuición, el sentimiento y la comunicación inmediata (contra el intelectualismo y el racionalismo) y por la comprensión de la esencia de la Vida y del Ser como misterio (contra el mecanicismo determinista). Ya en el siglo XX, Henri Bergson, además de incorporar algunos elementos neoplatónicos en su filosofía, le dedicará a Plotino dos cursos en el Collège de France. La edición crítica de Paul Henry y Hans-Rudolf Schwyzer es un acontecimiento decisivo en esta larga historia de la pervivencia de Plotino. Autores como William Ralph Inge, Émile Bréhier, René Arnou, Arthur Hilary Armstrong, Vincenzo Cilento, Willy Theiler o John M. Rist, entre otros, han contribuido poderosamente al actual y creciente florecimiento de los estudios plotinianos.

[113] Sobre esta meritísima traducción latina, *cf.* H. D. Saffrey, «Florence, 1492: The Reappearance of Plotinus», en *Le Néoplatonisme après Plotin*, París, Vrin, 2000, págs. 277-293.

CRONOLOGÍA

203-204 Nace Plotino. Nada concreto se sabe de su familia ni de su lugar de origen.

232 Llega a la ciudad de Alejandría con el propósito de estudiar filosofía. Conoce a Amonio, del que será discípulo durante once años.

243 Con la intención de conocer las prácticas ascéticas de las filosofías persa e hindú, se une a la expedición militar del emperador Gordiano III contra los persas.

244 Gordiano III es asesinado por las tropas de Filipo en Mesopotamia y Plotino logra escapar a duras penas a Antioquía. Cuando Filipo el Árabe se proclama emperador, Plotino se marcha a Roma, donde funda su escuela «a la edad de cuarenta años». Durante nueve años se dedica a la enseñanza oral, sin escribir nada.

246 Amelio llega a la escuela de Plotino; destaca su libro *Sobre la diferencia doctrinal entre Plotino y Numenio*, dedicado a Porfirio y escrito para defender a su maestro de la acusación de plagio de las doctrinas de Numenio.

253-263 Comienza a escribir tratados en los que recoge los comentarios de sus clases. Compone los primeros veintiún tratados, cuyo orden cronológico, así como el de los demás, conocemos por el testimonio de Porfirio.

263 Porfirio llega a Roma.

263-268 Coincidiendo con los años de estancia de Porfirio en la escuela, Plotino compone veinticuatro tratados más y encarga a Porfirio la corrección y la ordenación de sus escritos. Por esta época, Plotino pensó fundar en Campania una ciudad de filósofos que se llamaría Platonópolis.

268 Porfirio, aquejado de una fuerte depresión, deja la escuela y se marcha a Sicilia por consejo de Plotino.

268-269 Escribe los nueve tratados restantes, que, sumados a los anteriores, alcanzan el número de cincuenta y cuatro.

270 Plotino muere en presencia de su médico y discípulo Eustoquio. A él van dirigidas sus últimas palabras: «Esfuérzate por elevar lo que de divino hay en nosotros hacia lo que hay de divino en el universo».

301 Porfirio escribe la *Vida de Plotino* como introducción a su edición de las *Enéadas*.

GLOSARIO

ALMA *(psychê)*
El Alma es la tercera Hipóstasis, engendrada por la Inteligencia, y constituye el último nivel de lo inteligible, tras el cual no hay más que el mundo sensible. Es, pues, una sustancia inteligible de naturaleza divina. Es preciso distinguir en el Alma inteligible dos partes: una parte superior eterna, que permanece siempre en contacto con la Inteligencia de la que procede y consagrada a la sola contemplación —a esta Alma superior Plotino la llama «racional» en tanto que su acto propio es el pensar discursivo—, y una parte inferior, vuelta hacia lo sensible, que engendra y organiza los seres en devenir —Plotino la llama «Alma del mundo», «Alma universal», «Alma de todo», «Naturaleza», e incluso «Providencia»—. El Alma es «una y múltiple»: es una e indivisa, porque el Alma superior se mantiene totalmente inmune a toda división y dispersión cuantitativa espaciotemporal; pero es múltiple y dividida, porque el Alma inferior se dispersa y se divide espacial y temporalmente en los cuerpos en que se encarna, si bien se divide indivisamente porque está toda entera en todas las partes del cuerpo. Además de «una y múltiple», el Alma es «unimúltiple» en tanto que Razón y compendio de Razones (*cf.* RAZÓN).

AMOR *(erôs)*
En su exégesis de Platón, Plotino distingue entre el amor como sentimiento del alma *(Fedro)* y el Amor como divinidad *(Banquete)*. El amor nace de la tendencia instintiva del alma a la Belleza y al Bien. El Amor, en cambio, es hijo de Poros como forma y de Penía como materia; es un demon nacido del Alma superior en cuanto desprovista del Bien, pero deseosa de él. Sin embargo, y ésta es una diferencia importante con respecto a Platón, el Amor es también el Amor difusivo del Uno, que

se comunica a los derivados (Inteligencia y Alma), y sin el cual no tendría lugar la procesión de los seres. A su vez, dicho Amor difusivo se convierte, en los derivados, en amor del Bien. El Amor está, pues, en el origen de la procesión, como causa de lo que deriva del Uno Amor de sí y como motor de la conversión de los derivados hacia el Principio.

BELLEZA *(kallos)*
La belleza sensible no consiste en la proporción, sino en la participación en una forma, la cual, con su advenimiento, reduce a unidad lo compuesto de muchas partes. Por su parte, la belleza del alma consiste en ser pura y plenamente lo que es, a saber, una forma incorpórea, intelectiva y divina. La Belleza primaria es la Inteligencia y su prole, a saber, las Formas, por las que todas las cosas son bellas. Toda belleza consiste, en definitiva, en una forma viva que deriva inmediatamente de la Inteligencia.

ETERNIDAD/TIEMPO *(aidios/chronos)*
Para Plotino la movilidad es lo propio de la vida. Definiendo la eternidad como vida de la Inteligencia y el tiempo como vida del Alma, Plotino sostiene, contra Platón, que la eternidad no está ligada al reposo, ni el tiempo al movimiento. La eternidad tiene, sin embargo, una cierta preeminencia sobre el tiempo en la medida en que ella permanece en su unidad múltiple, mientras que el tiempo es alteridad incesante. La eternidad es la Vida permanente, uniforme, infinita en acto, omnisimultánea e indivisa del Ser alrededor del Uno. El tiempo es la vida del Alma en movimiento de transición de un modo de vida a otro en contraste con la eternidad como Vida inmutable; es la prolongación de la vida y de la actividad continua del Alma en el cosmos desarrollándose en una serie sucesiva de mutaciones regulares y similares.

FELICIDAD *(eudaimonia)*
La felicidad consiste en la vida de la inteligencia, es decir, no en la «vida» en general, entendida unívocamente, ni en la «vida racional» entendida como suma de género y diferencia específica, como si la facultad racional fuera una cualidad en la cual se originase la felicidad, sino en el grado supremo y perfecto de vida, que es la propia de la inteligencia y consustancial con ella, y es también la propia del hombre, sea que la posea en potencia, sea que la posea en acto (es el caso del sabio). La vida feliz es independiente de los placeres del cuerpo, de los vaivenes de la fortuna, de los desastres y dolores. Es la vida

del yo superior, que vive de cara al Bien sin dejar por eso de ser amable con el hombre inferior, concediéndole cuanto éste necesita. La felicidad no se conmesura con el tiempo, sino con la eternidad, porque como vida perfecta que es, corresponde primariamente a la Vida de la Inteligencia, que es la eternidad.

HIPÓSTASIS *(hypostasis)*
El primer uso filosófico conocido del término *hypostasis* lo encontramos en Posidonio (siglo II a.C.) y significa «realidad sólida y fundada». Se trata de expresar una «venida a la existencia», una «actualización»; se quiere evocar lo que funda la auténtica realidad de una cosa, no la realidad inmediatamente aparente, sino la que se oculta bajo lo que aparece. La terminación en *-sis* hace que *hypostasis* sea susceptible de dos acepciones, una pasiva y otra activa, y que signifique tanto la «realidad» verdadera y fundada como la «fuente», el «origen» o la «causa» de esta misma realidad. En Plotino, el término *hypostasis* también tiene esta doble acepción y expresa tanto la «realidad», la existencia verdadera, como el hecho de «dar un fundamento», de «hacer existir», de «conducir a la existencia». Dado el dinamismo inherente a la Hipóstasis plotiniana, el título del tratado V, I, *Sobre las tres Hipóstasis principales*, en vez de referirse a tres sustancias evocaría más bien tres producciones primordiales: la que viene del Uno, la que viene de la Inteligencia y la que viene del Alma. La originalidad de Plotino no estriba en el simple esquema de las tres Hipóstasis, ya que cada neoplatónico comprende a su manera esta tradición de escuela, sino en integrar dicho esquema en su interpretación del *Parménides* de Platón, es decir, en concebirlo como una efusión —y escisión— de unidad.

HOMBRE *(anthrôpos)*
El hombre es el compuesto animal de cuerpo específico y alma irascible-apetitiva o subvegetativa, presidido por el alma real (con sus dos facultades, la sensitiva-vegetativa y la intelectiva). Es la teoría del «hombre doble»: el animal total consta del hombre «verdadero», constituido por el alma real, y del «otro hombre», la «bestia», resultante de la unión de la imagen del alma o alma subvegetativa y un cuerpo específico. El hombre verdadero es un universo inteligible *(cosmos noêtos)*, un sistema ordenado de potencias trascendentes al compuesto animal, unas superiores —la facultad intelectiva con sus dos niveles: la intuitiva y la discursiva— por las que estamos en con-

tacto con lo inteligible, y otras inferiores —la facultad sensitiva-vegetativa— por las que estamos en contacto con lo sensible. Aunque inserto en la trama del universo, el hombre tiene un destino superior al de todos los otros animales que pueblan la tierra: la unión con Dios (el Uno-Bien). El hombre es principio autónomo de su obrar: ni el influjo debido a agentes externos ni la Providencia anulan su libertad, que radica en la inteligencia.

INTELIGENCIA *(noûs)*

La Inteligencia es la segunda Hipóstasis del sistema metafísico plotiniano. Ella es el Ser primero, la Vida primera y el Pensante primero. Engendrada por el Uno, es la manifestación de la primera multiplicidad como «unidad dual» y «unidad múltiple». La Inteligencia es unidad dual de Uno y Otro en el orden ontológico, y unidad dual de Sujeto y Objeto en el orden cognoscitivo. A su vez, es unidad múltiple como Inteligencia universal que contiene en sí una multiplicidad de Inteligencias individuales y como Ser total que contiene en sí todos los Seres-Formas.

MATERIA *(hylê)*

El estatuto de la materia es uno de los problemas más difíciles de la metafísica de Plotino. Existe una «materia inteligible» como prerrequisito de la multiplicidad de las Formas inteligibles y sustrato común a todas ellas, constituida por la alteridad originaria (la Díada indefinida) y el movimiento primero (como alejamiento del Uno-Bien), que son de suyo indefinidos, pero que, una vez vueltos al Uno-Bien del que provienen, se definen como Hipóstasis viviente e inteligente. De modo similar, sólo que a un nivel inferior, de la Inteligencia proviene algo indefinido a modo de «materia psíquica» que, una vez vuelta a su progenitor, se define y actualiza como Alma. La «materia sensible» es el último término de la procesión, incapaz ya de conversión hacia su principio, el Alma inferior o Naturaleza. Es apta para recibir todas las formas, pero no asume ni se llena de ninguna de ellas. Es alteridad como privación esencial, indeterminación absoluta y no-ser. El plotinismo es, de este modo, un hilemorfismo universal. La perspectiva cosmológica determina a su vez la perspectiva ética. Siendo informidad esencial, la materia es también el mal absoluto (pues la forma es el bien de la materia), y su radicalidad negativa permite objetivar el mal y explicar el origen de los males, sin necesidad de apelar a una perversión íntima del alma verdadera. Esta tesis de la

sustancialidad del mal, identificado con la materia, es compatible con la definición del mal como ausencia, privación o defección del bien.

NATURALEZA *(physis)*
La Naturaleza se define como el Alma inferior vuelta hacia la materia sensible y el mundo corpóreo. El Alma, en sentido estricto, es una, pero su función es doble: por su parte superior contempla eternamente su principio, por su parte inferior se dirige hacia lo sensible y obra directamente sobre lo corpóreo, sin separarse, no obstante, de su parte superior. Por eso, la Naturaleza no constituye un nivel ontológico independiente. Siendo un nivel ínfimo del Alma, también es ínfima la razón que se refleja en ella: por eso, no es sabia, sino que se limita a producir o engendrar una razón última, la forma inmanente en la materia. Puede decirse que la Naturaleza es el poder creador o conformador del Alma inferior o Alma universal.

PROCESIÓN *(proodos)*
Plotino se sirve preferentemente de los términos «procesión» *(proodos)*, «proceder» y «avanzar» *(proienai)* para referirse a la producción o generación de lo posterior a partir del Principio anterior. En algunas ocasiones, muy pocas, se sirve también de los términos «emanación» *(aporroia)*, «emanar de» *(aporrein)*. La procesión plotiniana nada tiene que ver ni con la *creatio ex nihilo* ni con la teología trinitaria de las procesiones divinas, y se caracteriza por las siguientes leyes o principios: principio de la doble actividad, con la distinción entre la actividad de la esencia de cada cosa y la derivada de la esencia de cada cosa; principio de la productividad de lo perfecto, en virtud del cual la actividad resultante de la esencia de una realidad es liberada cuando dicha realidad es ya perfecta; principio de la donación sin merma, en virtud del cual la energía derivada no afecta a la integridad y «permanencia» del principio emisor; principio de la degradación progresiva, en virtud del cual cada nuevo término generado es siempre más imperfecto que el término generante; principio de la génesis bifásica, en virtud del cual la actividad liberada pasa por dos fases, una de «procesión», en la que la actividad liberada es todavía indeterminada e informe, y otra de «retorno», en la que el término generado se convierte a su progenitor y, vuelto en contemplación hacia él, se configura y se perfecciona. Este mecanismo procesional es una manera de hacer racional la producción de los seres sin que intervengan las nociones de voluntad, decisión, cálculo o deliberación.

PROVIDENCIA *(pronoia)*
La providencia consiste en la conformidad del cosmos con la Inteligencia en virtud de la actividad del Alma conforme a dos grandes operaciones: una de «diordinación» o «disposición» *(diataxis)* de todas las cosas consideradas individualmente, y otra de «coordinación» *(syntaxis)* del conjunto de todas ellas, incluidas las no causadas directamente por la providencia sino por las otras dos concausas, a saber, el alma individual con su libre albedrío y la fatalidad. Tanto la «diordinación», o sea, la buena disposición de las cosas consideradas individualmente, como la «coordinación» o «entrelazamiento» *(symplokê)* del conjunto de todas ellas son operaciones del Alma concebida como Razón en sus dos niveles: el superior y el inferior. Como Razón del Alma superior, la providencia es sabiduría y presciencia; como Razón del Alma inferior, la providencia es «hacedora» del orden cósmico. La Inteligencia no es Razón, sino el principio de la Razón, y, por lo mismo, no es providencia, sino el principio de la providencia. La providencia total engloba y coordina todas las cosas, pero el responsable de los actos malos es el malvado, habida cuenta de su albedrío y de su vida anterior.

RAZÓN *(logos)*
Para Plotino, Razón es siempre una imagen representativa de la Inteligencia o del Inteligible, nunca la Inteligencia misma o el Inteligible mismo. Como inteligencia derivada, la Razón es el principio intelectivo del Alma superior. La Inteligencia es así autora de la Razón primaria en una materia psíquica en tanto que implanta en el Alma superior la inteligencia inmanente. A su vez, lo que constituye el contenido propio e inmanente del Alma superior como fruto de su contemplación de la Sustancia primaria, o sea, de la Sustancia de los Seres reales (es decir, de la Inteligencia), es una multiplicidad de Razones, imágenes de los Seres reales o Inteligibles. La Razón primaria es a la vez contemplativa y creativa, si bien el Alma superior crea simplemente dando órdenes al Alma inferior. También el Alma inferior o Naturaleza es una Razón contemplativa y creativa, pero es una Razón secundaria que contiene Razones de segundo orden o razones seminales (las «órdenes» recibidas del Alma superior). La contemplación en callada quietud, silenciosa, mas un tanto desvaída de la Naturaleza produce la razón ínfima, principio constitutivo que estructura la realidad sensible a modo de forma inmanente.

SIMPATÍA *(sympatheia)*

La noción de simpatía la toma Plotino de los estoicos. Para estos últimos, la unidad orgánica y la solidaridad de las partes del universo, la simpatía natural que obra en el mundo, vienen atestiguadas por la regularidad astronómica y la correspondencia entre los ciclos de la vegetación y los períodos celestes. Plotino recoge del estoicismo la concepción de un universo sensible análogo a un organismo vivo, la de un mundo como un Todo organizado y cuyas partes, unidas por una simpatía universal, conspiran por la unidad del conjunto. Sin embargo, Plotino considera que esta sinergia y esta simpatía no pueden ser realizadas sino por un Alma trascendente al mundo sensible, que lo produce contemplando la organización ideal del mundo inteligible. La simpatía universal es, pues, una metáfora vitalista que se apoya en la trascendencia del Modelo, en la Amistad que reina entre los Inteligibles. Hay que buscar, por tanto, la razón de esta simpatía en una realidad más alta que la Naturaleza, a saber, en la Razón primaria, anterior a toda manifestación exterior. La simpatía es, pues, una consecuencia sensible de la unidad inteligible que contempla la parte superior del Alma.

UNO *(hen)*

El Uno es el Dios supremo de Plotino. Es la primera Hipóstasis absolutamente simple, más allá del Ser, la Vida y el Pensar, Acto puro sin esencia, generador eterno de Sí mismo y Causa Primera de todos los seres. Siendo Principio y Potencia de todas las cosas, no es ninguna de ellas a causa de su absoluta anterioridad y trascendencia. Su perfecta trascendencia es, por lo mismo, razón de su Omnipresencia, conteniendo todas las cosas sin ser Él contenido. Es el Bien del que todas las cosas están suspendidas en tanto que objeto del deseo de todas ellas, pues todas las cosas aspiran a la unidad.

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

EDICIONES DE OBRA COMPLETA

Plotini Opera [ed. de Paul Henry y Hans-Rudolf Schwyzer], 3 vols., Oxford, Clarendon Press, 1964-1982 *(editio minor)*. Hasta el momento, la mejor edición del texto griego.

Plotini Opera [ed. de Paul Henry y Hans-Rudolf Schwyzer], 3 vols., París-Bruselas-Leiden, 1951-1973 *(editio maior)*.

TRADUCCIONES

Plotino, Enéadas [traducción, introducción y sinopsis de Jesús Igal], 3 vols., Madrid, Gredos, 1982-1998.

OBRAS SOBRE PLOTINO

ARMSTRONG, A. H., *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus. An Analytical and Historical Study*, Cambridge, Cambridge University Press, 1940 (reimp: Amsterdam, Hakkert, 1967).

ARNOU, R., *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin* (1.ª ed., 1921), 2.ª ed., Roma, Presses de l'Université Grégorienne, 1967.

AUBIN, P., *Plotin et le christianisme. Triade plotinienne et Trinité chrétienne*, París, Beauchesne, 1992.

BORREGO PIMENTEL, E. M., *Cuestiones plotinianas*, Granada, Universidad de Granada, 1994.

BRÉHIER, E., *La filosofía de Plotino* [traducción de L. Piossek Prebisch a partir de la 2.ª ed., de 1949], Buenos Aires, Sudamericana, 1953.

CAMPILLO, A., *La razón silenciosa: una lectura de las Enéadas de Plotino*, Murcia, Universidad de Murcia, 1990.

CHARRUE, J.-M., *Plotin lecteur de Platon*, 2.ª ed., París, Les Belles Lettres, 1987.

CILENTO V., *Plotino, Paideia antignostica. Ricostruzione d'un unico scritto da* Enneadi *III 8, V 8, V 5, II 9*, Florencia, Le Monnier, 1971.

GARCÍA BAZÁN, F., *Plotino: Sobre la trascendencia divina. Sentido y origen*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1992.

GARCÍA CASTILLO, P., *Plotino: hermenéutica y filosofía*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1984.

____, *La purification plotinienne*, París, PUF, 1955.

GERSON, L. P., *Plotinus*, Londres, Routledge, 1994.

GUITTON, J., *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et Saint Agustin* (1.ª ed., 1933), 4.ª ed., París, Vrin, 1971.

HADOT, P., *Plotino o la simplicidad de la mirada* [traducción de Maite Solana], Barcelona, Alpha Decay, 2004.

HENRY, P., «Le problème de la liberté chez Plotin», *Revue néoscolastique de philosophie* 33 (1931), págs. 50-79; 180-215; 318-339.

IGAL, J., «Aristóteles y la evolución de la antropología de Plotino», *Pensamiento* 35 (1979), págs. 315-346.

____, «Introducción general», en *Vida de Plotino. Enéadas I-II*, Madrid, Gredos, 1992.

INGE, W. R., *The philosophy of Plotinus* (1.ª ed., 1929), 2 vols., 3.ª ed., Westport, Greenwood Press, 1968.

MONTSERRAT I TORRENTS, J., *Las transformaciones del platonismo*, Barcelona, Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, 1987.

O'MEARA, D. J., *Plotinus. An Introduction to the* Enneads, Oxford, Clarendon Press, 1995.

PIÑERO, R., *La estética de Plotino. Contemplación y conversión por la belleza*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1995.

REALE, G., «Fundamentos, estructura dinámico-relacional y caracteres esenciales de la metafísica de Plotino», *Anuario Filosófico* 33 (2000), págs. 163-191.

RIST, J. M., *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967.

SANTA CRUZ, M. I., *La genèse du monde sensible dans la philosophie de Plotin*, París, PUF, 1979.

SLEEMAN, G., J. H. POLLET, *Lexicon Plotinianum*, Lovaina, Lenven University Press, 1980.

SZLEZÁK, T. A., *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basilea, Schwabe, 1979.

TROUILLARD, J., *La procession plotinienne*, París, PUF, 1955.

____, *Plotino*, Madrid, Ediciones del Orto, 2001.

ZAMORA, J. M., *La génesis de lo múltiple. Materia y mundo sensible en Plotino*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2000.

ÍNDICE

ESTUDIO INTRODUCTORIO ... IX
Plotino, filósofo de la trascendencia ... XI
Vida y obra ... XI
El pensamiento de Plotino ... XX
Carácter general ... XX
El Uno-Bien ... XXV
La procesión ... XXXI
El Ser-Inteligencia ... XXXVI
Alma y Naturaleza ... XLI
La materia sensible ... XLVI
El mundo sensible y la Providencia divina ... L
El hombre ... LVIII
Caída y retorno del alma ... LX
Pervivencia de Plotino ... LXVII
Cronología ... LXXIII
Glosario ... LXXV
Bibliografía selecta ... LXXXIII

Ningún filósofo ha afirmado nunca con tanta fuerza, y descrito tan vívidamente, la unidad del ser y de la vida como Plotino.

Arthur Hilary Armstrong

GRANDES PENSADORES